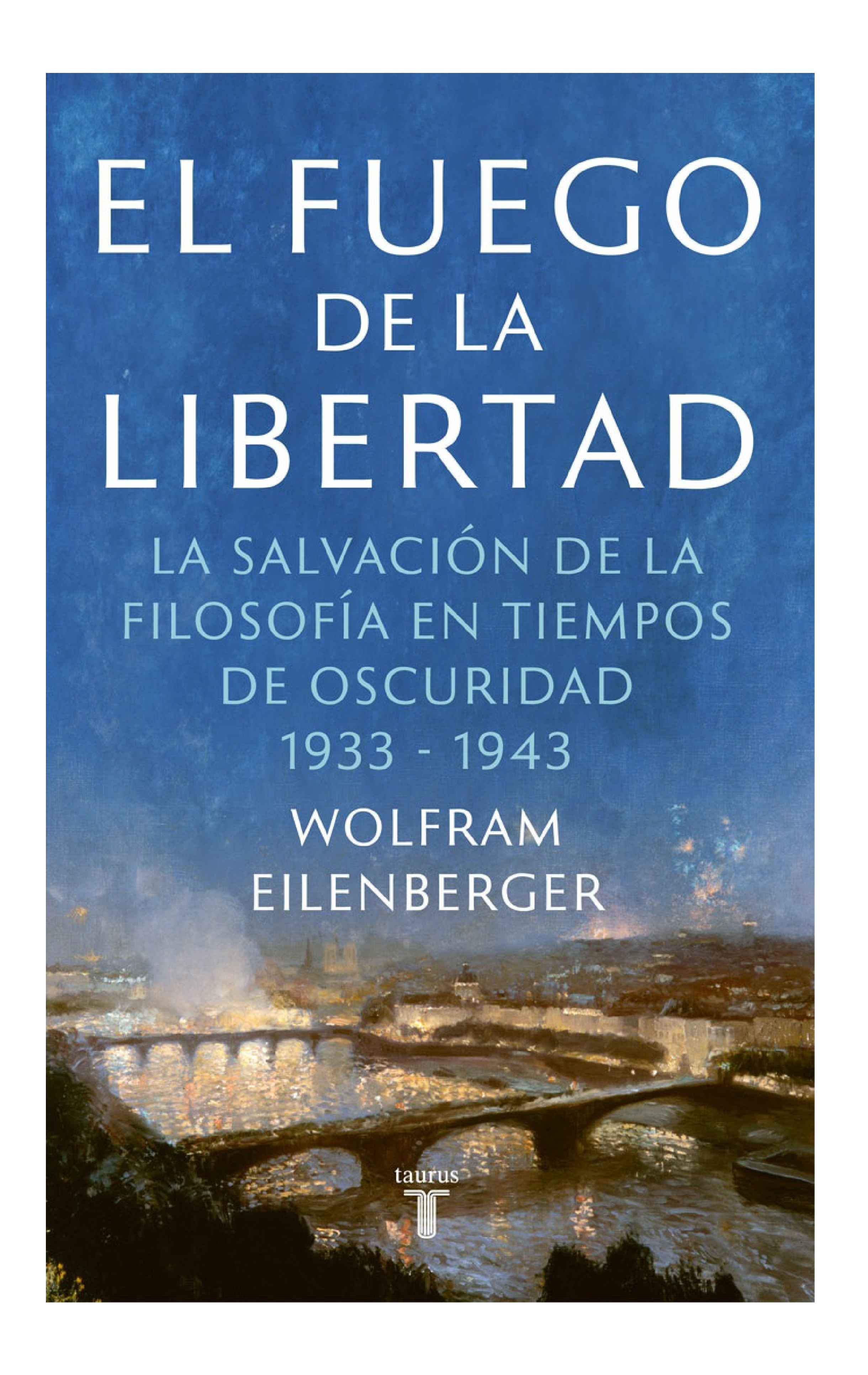


EL FUEGO DE LA LIBERTAD

LA SALVACIÓN DE LA FILOSOFÍA EN TIEMPOS DE OSCURIDAD 1933 - 1943

WOLFRAM EILENBERGER

taurus


EL FUEGO
DE LA
LIBERTAD
LA SALVACIÓN DE LA
FILOSOFÍA EN TIEMPOS
DE OSCURIDAD
1933 - 1943
WOLFRAM
EILENBERGER
taurus

Wolfram Eilenberger

El fuego de la libertad

El refugio de la filosofía en tiempos sombríos 1933-1943

Traducción de Joaquín Chamorro Mielke

taurus



A Venla y Kaisa,
mujeres encaminadas

¿Acaso imaginaste
que iba yo a aborrecer mi vida
y a retirarme al yermo…?

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, «Prometeo» (1774)[1]

Fool me once, fool me twice.
Are you death or paradise?

BILLIE EILISH, «No Time to Die» (2020)

I

Chispas
1943

Beauvoir, animada; Weil, en trance; Rand, fuera de sí, y Arendt, inmersa en una pesadilla

EL PROYECTO

«¿Para qué empezar si hay que detenerse?»(1) No está mal para un comienzo. El ensayo va a tratar precisamente de la tensión entre la finitud de la propia existencia y la infinitud manifiesta de este mundo. Al fin y al cabo, tras una breve reflexión, este abismo amenaza con reducir al absurdo cada plan, cada proyecto, cada meta propuesta. Y da lo mismo que consista en conquistar la Tierra entera o solo en cuidar del propio jardín.(2) Todo acaba en lo mismo. Si no lo hacen otros, será el tiempo el que un día se encargue de destruir la obra creada y relegarla para siempre al olvido. Como si nunca hubiera existido. Un destino tan seguro como la propia muerte.

Entonces ¿por qué hacer algo en lugar de no hacer nada? O, para decirlo en forma de una clásica tríada de preguntas: «¿Cuál es entonces la medida del hombre? ¿Qué fines puede proponerse? Y ¿qué esperanzas puede abrigar?».(3) Sí, eso era. Eso era ella, ¡la estructura buscada!

Desde su mesa en una esquina del segundo piso del Café de Flore, Simone de Beauvoir veía pasar a los transeúntes. Se apresuraban. Eran los otros. Todos y cada uno tenían una conciencia propia. Caminaban acompañados de sus temores y preocupaciones, sus planes y esperanzas. Como ella misma. Una entre miles de millones. Cada vez que lo pensaba, un escalofrío le recorría la espalda.

A Beauvoir le había resultado difícil cumplir lo convenido. No coincidía del todo con la temática deseada por el editor Jean Grenier. Él quería que escribiera un texto sobre «el existencialismo para una antología de determinadas corrientes de pensamiento actuales».(4) Por aquel entonces, ni Sartre ni Beauvoir habían reclamado para sí este término. Era una invención reciente de los suplementos de prensa, nada más.

La ironía del tema que le había propuesto no podía ser mayor. Porque si había un *leitmotiv* que había marcado su camino y el de Sartre durante los últimos diez años, era la rotunda negativa a aceptar las etiquetas que otros hubieran rebuscado para ellos. Exactamente ese tipo de rebeldía había sido el núcleo del proyecto de Simone… o lo fue hasta entonces.

LOS MEJORES AÑOS

Ya podrían otros llamarlo tranquilamente «existencialismo». Ella evitaría de forma deliberada ese término. Haría, como autora, solo lo que más resueltamente se propuso hacer desde las primeras anotaciones en sus diarios de juventud, esto es, concentrarse todo lo que pudiera en las preguntas que atormentaban su existencia (y cuyas respuestas aún no conocía). Curiosamente, seguían siendo las mismas. Por encima de todas, la pregunta por el posible sentido de su propia

existencia, así como la pregunta por la importancia de otras personas en su vida.

Sin embargo, Beauvoir nunca había sentido tanta seguridad y libertad con estas reflexiones como en la primavera de 1943. En el apogeo de otra guerra mundial. En medio de su ciudad ocupada. A pesar de las cartillas de racionamiento y de los problemas de suministro, a pesar de la continua abstinencia de café y tabaco (Sartre estaba tan desesperado que todas las mañanas gateaba por el suelo del Café de Flore para recoger las colillas de la noche anterior), a pesar de los controles diarios y de los toques de queda, a pesar de la omnipresente censura y de los soldados alemanes que pululaban cada vez con mayor insolencia por los cafés de Montparnasse… Mientras encontrara tiempo y sosiego suficientes para escribir, podría soportar todo lo demás.

Gallimard publicaría en otoño su primera novela.[5] Tenía una segunda terminada en el cajón.[6] También llevaba muy adelantada una obra teatral.[7] Era la hora de escribir su primer ensayo filosófico. La obra de mil páginas de Sartre *El ser y la nada* estaba en la imprenta. Y en un mes se estrenaría su obra teatral *Las moscas* en el Théâtre de la Cité. Su única obra política hasta el momento.

Todo ello era la cosecha intelectual de una década, en el curso de la cual ella y Sartre habían creado juntos un estilo de filosofar totalmente nuevo. Además de —siendo ambos inseparables— nuevas formas de vivir su vida: privada, profesional, literaria, erótica.

Cuando Beauvoir todavía estudiaba filosofía en la École Normale Supérieure —Sartre la invitó a su casa para explicarle el pensamiento de Leibniz—, los dos sellaron un pacto de amor muy particular: se prometieron uno al otro fidelidad y sinceridad intelectual sin dejar de estar abiertos a otras atracciones. Serían absolutamente necesarios el uno para el otro, y contingentes para los demás. Una estrecha y dinámica pareja en la que el resto del mundo podría reflejarse según su voluntad. Este proyecto los llevaría desde entonces a nuevos comienzos y aventuras: de París a Berlín y a Atenas; de Husserl a Hegel, pasando por Heidegger; de tratados a novelas y a obras dramáticas. De la nicotina a la mescalina y a la anfetamina. De la «pequeña rusa» al «pequeño Bost» y a la «rusa más pequeña». De Nizan a Merleau-Ponty y a Camus. Él seguiría con ella, y más decidida y firmemente que nunca («Vivir un amor significa proyectarse a través de él hacia nuevas metas»).[8]

Sus horas lectivas semanales (un máximo de dieciséis) como profesores de filosofía les permitían cumplir con su trabajo sin mayores compromisos. En lugar de ceñirse al plan de estudios, dejaban que sus alumnos discutieran libremente entre ellos después de unas breves exposiciones introductorias (siempre fue un acierto). Pagaban las facturas. Al menos parte de ellas. No solo tenían que costear su propio sustento, sino también el de gran parte de su «familia». Cinco años después, en París, Olga todavía seguía con su carrera de actriz en la casilla de salida. El pequeño Bost apenas conseguía, como periodista independiente, llegar a fin de mes, y la hermana menor de Olga, Wanda, todavía andaba buscando desesperada algo que se ajustara completamente a ella. Solo Natalie Sorokin, la incorporación más joven, era del todo independiente; nada más comenzar la guerra se había especializado en la sustracción de bicicletas, y desde entonces había dirigido un bien organizado —y al parecer tolerado por los nazis— mercado negro cada vez mejor surtido.

LA SITUACIÓN

Una vez más, Beauvoir había dejado cicatrizar las experiencias de la guerra y de la ocupación. Justo durante los meses anteriores, su convivencia le había permitido —eso le parecía como la verdadera cabeza de familia que era— encontrarse realmente a sí misma. Cada cual disfrutaba de su papel sin verse reducido a él. Todos conocían sus deberes y derechos sin ser demasiado rígidos con ellos. Cada uno se sentía satisfecho consigo mismo, pero juntos no se aburrían.

Por eso, el inminente anuncio de la sentencia no preocupaba a Beauvoir solo por ella. Desde hacía más de un año, los detectives de las autoridades de Vichy estaban ocupados investigándola. De forma casual, la madre de Sorokin había encontrado en un cajón una correspondencia íntima entre su hija y la profesora de filosofía que entonces tenía. Una vez hecho el descubrimiento, llevó a cabo sus propias pesquisas y finalmente presentó el material a las autoridades. El procedimiento, decía en su denuncia, era siempre el mismo: primero, Beauvoir hacía en privado amistad con las alumnas y exalumnas que la admiraban, luego las seducía sexualmente y, tiempo después, se las transfería al compañero de su vida, el profesor de filosofía y literato Jean-Paul Sartre. El foco de las pesquisas se desplazaba así hacia unos hechos constitutivos de «inducción al comportamiento disoluto»(9) que amenazaban a Beauvoir con las consecuencias de una eventual declaración de culpabilidad; la retirada permanente de la docencia sería la más leve.

Hasta entonces solo se sabía que Sorokin, Bost y Sartre habían decidido no declarar en sus citaciones. Fuera de las referidas cartas a Sorokin, que no incriminaban a Beauvoir de una manera concluyente, no había una prueba clara. En cambio, la cantidad de indicios que los detectives del régimen de Pétain habían recabado daban una idea bastante exacta de la posición docente de Beauvoir en el espectro político, y que casaba con su particular existencia.

En lugar de residir en apartamentos, desde hacía años vivían juntos en hoteles de Montparnasse. Allí bailaban y reían, cocinaban y bebían, discutían y dormían unos con otros. Sin presiones externas. No había reglas fijas. Y, sobre todo —en la medida de lo posible—, no había falsas promesas ni renuncias. ¿No podía ser una simple mirada, un roce ocasional, una noche en blanco colectiva, la posible chispa que encendiese el fuego de una vida renovada? Ellos querían creerlo. Sí, al menos para Beauvoir y Sartre, el ser humano solo era él mismo como principiante.

> No se llega a ninguna parte. Solo hay puntos de partida, comienzos. Con cada ser humano, la humanidad empieza de nuevo. Y de ahí que el joven que busca su lugar en el mundo no lo halle al principio y se sienta perdido.(10)

Esta era también una forma de explicar por qué Beauvoir tomó a Olga, a Wanda, al pequeño Bost y a Sorokin, una vez llegados a París desde la provincia, bajo su protección y los acogió, los amparó y los mantuvo. Era para sacar a aquellos jóvenes de su evidente estado de abandono y ofrecerles la libertad. Para animarlos a hacerse su propio lugar en el mundo, en vez de quedarse en el que tenían asignado. Esto pasaba por ser un acto de amor, no de sumisión, del eros vivo, no del ciego desenfreno. Un acto en el que se preservaba la humanidad. Porque «el hombre solo es él mismo cuando se elige a sí mismo; si rehúsa elegirse, se destruye».(11)

PECADOS MORTALES

Si, de conformidad con su nueva filosofía, había algo que, después de la muerte de Dios, ocupase el puesto del «pecado», era el rechazo voluntario de aquella libertad. Era preciso evitar a toda

costa esa autoinfligida destrucción. Tanto en uno mismo como en los demás. Tanto en el ámbito privado como en el político. Y hacerlo en el aquí y ahora en nombre de la vida y como celebración de esta. Y no como el presunto «existencialista» Martin Heidegger parecía enseñar desde las provincias germanas, en nombre de un «ser para la muerte». «El ser humano existe en forma de proyectos que no están referidos a la muerte, sino que tienen determinados fines. […] Uno no existe, pues, "para" la muerte.»(12)

El único ser que importaba era el ser de este mundo. Los únicos valores esenciales eran los del más acá. Su único origen en verdad esencial era la voluntad de un sujeto libre para conquistar su libertad. Eso era justo lo que significaba «existir» como ser humano.

Exactamente esta forma de existencia era la que Hitler y los suyos trataban de destruir y de extinguir. Ese había sido precisamente su objetivo cuando, tres años antes, se habían lanzado sobre la tierra de Beauvoir para, tras su victoria final sobre el mundo, dictar e imponer, hasta al último ser humano que quedase sobre la Tierra, cómo tenía que escribir un ensayo e incluso cuidar de su jardín.

No, en realidad tenía mejores cosas que hacer que estar preocupada por el juicio de aquellos provincianos fascistas. ¡Le iban a retirar la autorización para dar clases! ¡Tendría que volver a hacerse un proyecto de vida! Sobre todo en un momento en que parecían abrírsele simultáneamente muchas puertas.

LA MORAL

Simone de Beauvoir se ilusionaba cuando veía la ocasión de participar en discusiones. Por la tarde asistiría al estreno de la última obra teatral de Sartre. Luego, como siempre, se iría de fiesta. Camus también había anunciado su presencia. Hasta entonces Beauvoir había permanecido fiel a sus propias ideas, y ahora estas le ofrecían la posibilidad de una nueva definición del hombre como ser que actúa. Y una definición que no estaba, como en Sartre, últimamente vacía de contenido, ni, como en Camus, abocada al absurdo. En su ensayo expondría otra alternativa. Una tercera vía propia.

Alcanzaba a ver que la medida de la acción auténticamente humana se hallaba, según esa vía, interiormente limitada por dos extremos: uno era el de la imposición totalitaria y el otro, el de la actitud absolutamente asocial. En concreto, se encontraba entre la meta necesariamente solitaria de conquistar el mundo y la aspiración también solitaria de cultivar el propio jardín. Y, en medio de todo —bastaba con mirar por la ventana—, había otros seres humanos distintos a uno. Sobre esta base había que fijar los fines del compromiso moral entre dos extremos: el de la piedad, con el vaciamiento de uno mismo, necesariamente omnidireccional, con «todas» las personas que sufren, y el de la atención exclusiva a los intereses privados. Como una escena de la vida real. «Una joven está molesta porque sus zapatos tienen agujeros por donde entra el agua. Mientras tanto, otra acaso llore por los horrores de la hambruna en China.»(13)

Beauvoir ya había conocido esta situación. La joven con agujeros en sus zapatos era ella (o, mejor dicho, una versión anterior de sí misma). Y la otra joven era la llorona Simone Weil, antigua compañera de estudios. Desde entonces, no había vuelto a encontrar a nadie que rompiera a llorar de forma espontánea debido a una catástrofe en algún lugar lejano que parecía no tener nada que ver con su vida. La vida de esta otra Simone era todavía un misterio para ella.

Beauvoir hizo una pausa y miró su reloj; era ya tarde. Mañana temprano volvería al Café de

Flore para reflexionar una vez más sobre ese misterio.

LA MISIÓN

A principios de 1943, Simone Weil estaba, como Simone de Beauvoir, decidida a abrir caminos radicalmente nuevos. La gravedad de la situación no le dejaba otra opción. Aquella francesa de treinta y cuatro años estaba esa primavera más segura que nunca de que debía enfrentarse a un enemigo de un modo que justificaba por sí solo el mayor de los sacrificios. Para una persona de profundas convicciones religiosas como Weil, este sacrificio no consistía en dar su propia vida, sino en quitársela a otro.

«Cuando esté preparada —escribió aquella primavera en el diario donde vertía sus pensamientos— para matar alemanes en caso de necesidad estratégica, no lo haré porque yo haya sufrido por su causa. No porque odien a Dios y a Cristo, sino porque son el enemigo de todas las naciones de la Tierra, incluida la mía, y porque lamentablemente, para mi gran dolor, para mi más profundo pesar, no se les puede impedir que hagan el mal sin matar a cierto número de ellos.»(14)

A finales de octubre de 1942 se embarcó en Nueva York, adonde había acompañado a sus padres en su huida al exilio, en un carguero que se dirigía a Liverpool para unirse en Inglaterra a las fuerzas de la Francia Libre al mando del general Charles de Gaulle.(15) Eran semanas y meses decisivos para la guerra, y nada le resultaba a Weil más doloroso que la propia idea de hallarse lejos de la patria, lejos de su gente. Por eso, nada más llegar a la sede del cuartel general londinense, dio a conocer a quienes allí tomaban las decisiones su fervoroso deseo de que le asignaran una misión sobre suelo francés, para allí, si fuera necesario, morir martirizada por su patria. Con gusto se lanzaría en paracaídas (ya había estudiado con detenimiento los manuales correspondientes). O también podría ser agente de enlace con los camaradas del lugar, a algunos de los cuales conocía personalmente, pues años antes había colaborado activamente en Marsella con el grupo de resistencia católico de los testigos cristianos. Pero prefería estar al frente de una misión especial que ella misma había concebido y de la que estaba plenamente convencida de que podría ser decisiva en el curso de la guerra. El plan de Weil era crear una asociación especial de enfermeras francesas que trabajarían en el frente, y solo en los lugares más peligrosos, para prestar de forma directa los primeros auxilios en la batalla. Había obtenido los conocimientos médicos necesarios para esta misión en unos cursos que la Cruz Roja impartió en Nueva York. Este comando especial podría salvar muchas vidas valiosas en primera línea del frente, explicó Weil, y, para respaldar su propuesta, presentó a los miembros de la plana mayor allí presentes una lista seleccionada de publicaciones especializadas en cirugía.

Sin embargo, el valor real del comando radicaba en su poder simbólico, en su valor «espiritual». Como todas las guerras, continuó alegando muy animada, también aquella era sobre todo una guerra de mentalidades (y, por tanto, de habilidad propagandística). Y era precisamente en este ámbito donde el enemigo se había mostrado hasta el momento muy superior a sus fuerzas, y de la forma más cruel. Bastaba con pensar en las SS de Hitler y en la reputación que les precedía en toda Europa:

> Los hombres de las SS expresan perfectamente la mentalidad de Hitler. En el frente pueden contar […] con el heroísmo de la brutalidad […] Pero podemos y debemos demostrar que nosotros tenemos un tipo diferente de

valentía. El suyo es brutal y bajo, porque nace de la voluntad de poder y de destrucción. Como nosotros tenemos otros fines, nuestro coraje brota de un espíritu completamente diferente. Ningún símbolo expresaría mejor nuestro espíritu que la aquí propuesta asociación de mujeres. El solo empeño en prestar ciertos servicios humanitarios en medio de la batalla, en el punto culminante de la barbarie, sería para esta barbarie, por la que el enemigo ha optado y a la que también a nosotros nos obliga, todo un desafío. El desafío sería aún más pertinente si esos servicios humanitarios los prestaran mujeres y se revistieran de cuidados maternales. Estas mujeres solo serían un puñado, y el número de soldados que podrían cuidar sería comparativamente pequeño, pero el efecto moral de un símbolo no se mide por su cantidad […]. Sería la representación más oportuna de las dos direcciones entre las cuales la humanidad debe hoy decidirse.(16)

Una vez más en la historia del país, explicaba Weil, era preciso contraponer al espíritu de la idolatría la auténtica forma salvadora de fe. En resumen, lo que Weil imaginaba era una especie de anti-SS femenina en el espíritu de la doncella de Orleans; el plan estaba ya elaborado y puesto por escrito. Cuando Simone Weil se lo presentó personalmente a Maurice Schumann, este prometió a su antigua compañera de estudios que dejaría la decisión en manos de De Gaulle. Y la acompañó a su alojamiento en el cuartel.

Como Schumann esperaba, De Gaulle no tardó ni tres segundos en calificarlo de «comando de enfermeras». «Pero ¡si está loca!»(17) Y es que se había acordado que cualquier otro tipo de despliegue en suelo francés quedaría excluido y, en el caso de Weil, absolutamente. Demasiado peligroso. Bastaba con verla. Demacrada hasta los huesos y, sin las gafas, casi ciega. Ya físicamente no sería capaz de soportar tantas sobrecargas. Y menos aún mentalmente.

A pesar de su rotundidad, Schumann explicó a De Gaulle que Weil era una persona de la máxima integridad y, sobre todo, con un intelecto único; licenciada en filosofía por la elitista École Normale Supérieure de París, hablaba con fluidez varios idiomas, estaba dotada para las matemáticas, tenía muchos años de experiencia en el periodismo y había realizado trabajos sindicales. Había que aprovechar esas cualidades.

Por ello, en lugar de morir en el frente por sus ideales, Weil recibió de sus superiores la propuesta de cumplir una misión especial de un tipo completamente distinto: esbozar para la fase posterior a la victoria sobre Hitler, y la consiguiente toma del poder por parte del Gobierno francés en el exilio, planes y escenarios para la reconstrucción política de Francia.

Profundamente decepcionada, pero sin protestar de forma abierta, aceptó la misión, se atrincheró en la habitación de un hotel en el número 19 de Hill Street, especialmente acondicionado para que pudiera dedicarse a escribir, y se entregó al trabajo intelectual.

INSPIRADA

Pocas personas habrá habido en la historia de la humanidad que en apenas cuatro meses hayan sido más productivas intelectualmente que la filósofa luchadora de la resistencia Simone Weil durante aquel invierno londinense de 1943; escribió tratados de doctrina constitucional y teoría de la revolución, una propuesta de reordenación política de Europa, una investigación sobre las raíces epistemológicas del marxismo y acerca de la función de los partidos en una democracia. Tradujo partes de las *Upanis.ad* del sánscrito al francés, escribió tratados sobre historia de las religiones de Grecia e India, de teoría de los sacramentos y la santidad de la persona en el cristianismo y, con el título de *Echar raíces*,(18) expuso en trescientas páginas una nueva visión de la existencia cultural del hombre en la modernidad.

Mientras dejaba languidecer su «plan para una asociación de enfermeras en primera línea»,

Weil veía la verdadera necesidad del momento en el ámbito de lo ideal e inspirador. Europa, un continente donde habían estallado dos guerras mundiales en solo dos décadas, venía sufriendo desde hacía tiempo, según su análisis, una devastadora erosión de unos valores e ideales que una vez fueron cultural y políticamente fundamentales. En realidad, aquel mes de febrero quería demostrarle a la cúpula militar francesa de la Resistencia, en un documento así titulado, que aquella guerra era «una guerra de religiones».(19)

> Europa permanece en el centro del drama. Del fuego que Cristo lanzó a la tierra, y que quizá fuese el de Prometeo, han quedado algunas brasas en Inglaterra. Eso ha impedido lo peor […]. Estamos perdidos si de esas brasas y chispas que brillan en el continente no brota una llama que pueda iluminar Europa. Si solo nos liberasen el dinero y las fábricas de América, caeremos de una manera u otra en alguna forma de servidumbre similar a la de hoy. No olvidemos que Europa no fue subyugada por hordas de otro continente o de Marte y que no sería suficiente ahuyentarlos. Europa padece una enfermedad interna. Necesita que la curen […]. Los países subyugados solo pueden oponer al vencedor una religión […]. Las líneas de comunicación enemigas […] colapsarían cuando el fuego de una fe real se propagase a todo su territorio.(20)

Para poner en marcha este proceso de curación primero militar y después también político y cultural, el continente debía recibir una nueva «inspiración»;(21) según Weil, especialmente de los textos de Platón, así como del Nuevo Testamento. Porque quien quiera la verdadera curación tiene que abrazarse, sobre todo en tiempos oscuros, a fuentes que no son solo de este mundo.

Esto era aplicable ante todo a su patria, Francia, que, habiendo sido el país de origen de la libertad en 1789, era de todas las naciones en guerra la que con mayor profundidad se había hundido. En el verano de 1940, sometida en pocas semanas y casi sin combates a las tropas de Hitler, Francia dependía de la ayuda exterior para su liberación, y como pueblo había perdido todo resto de fe en sí misma. En otras palabras, se hallaba entonces quebrantada en la más profunda de todas las necesidades anímicas humanas, la de «echar raíces».

> Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro. Participación natural, esto es, inducida automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente. […] Hay desarraigo siempre que tiene lugar una conquista militar […] Pero cuando el conquistador sigue siendo extranjero en el territorio que ha pasado a ser suyo, entonces el desarraigo es una enfermedad casi mortal para las poblaciones sometidas. Que alcanza su mayor intensidad cuando se producen deportaciones masivas, como en la Europa ocupada por Alemania.(22)

Hasta aquí la valoración que Simone Weil hizo de la situación en su papel de guía filosófica del gabinete en la sombra del general De Gaulle en la primavera de 1943. Judía de nacimiento, pero desde hacía años profundamente cristiana, este análisis del déficit espiritual como la verdadera causa de unos acontecimientos tan terribles le sirvió de base para una producción intelectual de una magnitud sobrehumana.

EN TRANCE

Como en trance, dejó durante aquellos meses fluir sobre el papel todo el caudal de su espíritu único. Hora tras hora, día tras día. Sin dormir lo suficiente. Y, sobre todo, como ya en años

anteriores, sin alimentarse bien. En su diario de Londres anota: «Pero, tal como se presenta la situación general y permanente de la humanidad en este mundo, quizá sea un fraude comer hasta hartarse. (Lo he hecho muchas veces.)».(23)

El 15 de abril de 1943, la embriaguez terminó de manera abrupta. Weil se derrumbó en su cuarto y perdió el conocimiento. Horas después una camarada la descubrió. Al volver en sí, le prohibió tajantemente llamar a un médico. Todavía no había perdido del todo la esperanza de que se produjera una operación militar. Llamó directamente a Schumann, que respondió a sus preguntas asegurándole de forma reiterada que aún no había nada decidido sobre una intervención militar en Francia, por lo que, en principio, todo era posible. Sobre todo, si se recuperaba pronto. Solo entonces podrían recoger a Weil en el hospital.

IMBÉCILES

Si la escritora y pensadora neoyorquina Ayn Rand hubiese querido imaginar mayor encarnación de todos aquellos valores que, según su convicción, habían sido los causantes de los desastres de la Primera Guerra Mundial, no habría encontrado una candidata más idónea que la auténtica Simone Weil que vivió en Londres. Durante aquella primavera de 1943, Rand no hallaba nada políticamente más desastroso que esa disposición a sacrificar la vida en nombre de una nación. Moralmente, nada más fatal que la voluntad de ayudar a los demás ante todo y sobre todo. Filosóficamente, nada más absurdo que la confianza ciega en Dios. Metafísicamente, nada más confuso que pretender cimentar valores que guíen la acción en un reino trascendente. Existencialmente, nada más demencial que el ascetismo personal para salvar al mundo. Justo esta actitud y la ética que la guía eran el verdadero enemigo. Era preciso superarla y combatirla sin condiciones dondequiera que se presentase. Ningún paso que se diera debía transigir con ese irracionalismo. Tampoco, y en absoluto, en cuestiones relacionadas con la propia supervivencia.

Rand había aprendido dolorosamente en diez años de existencia independiente como escritora que, en particular en Estados Unidos, aquellas cuestiones eran en el fondo comerciales. Por eso, en una carta del 6 de mayo de 1943 a su editor Archibald Ogden se pronunciaba como nunca antes lo había hecho en su correspondencia: «“Confianza” […], “confianza”, ni siquiera sé lo que esa palabra significa. Si te refieres a la “confianza” (*faith*) en el sentido religioso, es decir, en el sentido de una aceptación y sumisión ciega, yo no confío en nada ni en nadie. Nunca lo hice y nunca lo haré. Solo me atengo a mi mente y a los hechos». Así le daba Rand a conocer en qué se basaba su relación con el mundo. Y de inmediato reveló a Ogden sus verdaderos intereses: «¿Qué datos objetivos existen actualmente con respecto a la capacidad de la editorial Bobbs-Merrill de comercializar con éxito mi libro? ¿En quién puedo confiar? ¿Sobre qué base?(24)

Había trabajado en aquella novela durante siete años. Toda su vitalidad y toda su creatividad, y en especial toda su filosofía, estaban puestas en esa obra. Y resultaba que la editorial debía publicitar *El manantial*, en anuncios muy breves, como una historia de amor que transcurría en el mundo de la arquitectura. Su departamento de prensa ni siquiera era capaz de comunicar el hecho de que el libro lo había escrito una mujer y no un hombre. «Es obvio que la confianza que cabe depositar en estos colaboradores solo puede ser la confianza de un imbécil. […] ¿Es este el tipo de confianza que esperas de mí?»(25)

Una pregunta retórica, resulta obvio. A Rand la habían calificado de casi todo a lo largo de su vida; pero nunca de imbécil. Todos los que hablaban con ella tenían a los pocos minutos la

certeza de que estaban ante un intelecto de una claridad única y con una disposición a no ceder ante nada. Para ella, el problema fundamental que había que resolver en este mundo no era, por tanto, su existencia personal, sino la de todos los demás. El verdadero enigma no era para Rand cómo pensaban y actuaban sus semejantes, sino «por qué» lo hacían como lo hacían; por qué no podían simplemente pensar y, sobre todo, actuar con rigor y acierto. ¿Qué impedía a todos los humanos formarse siempre un juicio propio basado solo en los hechos? Ella lo había conseguido.

SIN COMPLEJOS

¿Por qué su editor no se atrevió, por lo menos un día antes de la fecha oficial de publicación del libro, a admitir lo obvio, que los dos o tres anuncios solo mostraban figuras en un paisaje? La editorial sacaría la obra. Y, en todo caso, según la decisión del departamento comercial, *El manantial* debía hallar por sí sola un sitio en las librerías y hasta en las listas de best sellers. Después de todo, a nadie que hubiera leído una sola página se le podía escapar que esta obra de más de setecientas páginas, con el arquitecto de rasgos sobrehumanos Howard Roark como protagonista, no era en verdad sino un manifiesto filosófico presentado como novela. Un sólido monumento construido con ideas y lleno de monólogos que ocupaban páginas enteras, y además tenía la particularidad, difícil de comercializar, de que desafiaba a todas las concepciones morales sobre las que descansaba la sensibilidad moral del público estadounidense medio.

Justo en eso consistía para Rand el particular compromiso de su obra. Y esta debía ser presentada y publicitada exactamente como una obra literaria «transformadora» que ofrecía a sus lectores una visión del mundo fundamentalmente distinta, que los conduciría de la caverna a la luz, para que por primera vez se vieran con toda claridad a sí mismos y su mundo. Cien mil ejemplares vendidos,(26) confiaba la autora muy convencida a su círculo de amigos íntimos, era lo menos que se podía esperar (además de una futura adaptación cinematográfica de la obra en Hollywood con su actor favorito, Gary Cooper, en el papel de Howard Roark).

¿Qué podía oponerse a ello de un modo «puramente racional»? En verdad, no la calidad de su obra. ¡Y menos aún la actualidad de su mensaje! ¿No era patente cómo estaba el mundo en ese momento, incluso en Estados Unidos? ¿No sentía cada ciudadano del país que algo estaba totalmente desequilibrado? ¿Que era más urgente que nunca preservar toda una cultura de una decadencia culpable? ¿Someterla a una terapia basada en el poder del discurso libre y de la solidez argumental y, no menos, en la fuerza mundialmente transformadora de una narración que hablase de la profunda confusión que, en la primavera de 1943, amenazaba con acabar en una orgía mundial de violencia?

DISPUESTA A LUCHAR

El objetivo de Rand en su novela era ante todo poner de manifiesto «la lucha entre individualismo y colectivismo, pero no en la política, sino en el alma humana».(27) «Este» era, más en concreto, el verdadero asunto de su novela: la lucha entre autonomía y heteronomía, entre pensar y obedecer, entre la valentía y la sumisión, entre crear y copiar, entre integridad y corrupción, entre progreso y decadencia, entre yo y los demás; entre la libertad y la opresión.

En el camino hacia la verdadera liberación individual del yugo de la moral altruista —una moral de esclavos—, las obras de Max Stirner y Friedrich Nietzsche solo fueron unos comienzos

épicos. ¡Solo con la suya, con la filosofía de Ayn Rand, adquiriría el egoísmo ilustrado un fundamento objetivamente justificable! Justo en este espíritu defendía la autora a su héroe, Howard Roark, en el decisivo juicio al final de su novela, como redentor de todos los males del presente, como encarnación pionera de una existencia amante de la libertad, de la pura razón creadora. El credo de Roark era el de Rand.

> El creador vive para su obra. No necesita de nadie más. Su objetivo principal está dentro de sí mismo. […] El altruismo es la doctrina que exige al hombre vivir para los demás y colocar a los demás por encima de sí mismo. […] En realidad, lo más congruente con su idea —el hombre que vive para servir a los demás— es el esclavo. Si la esclavitud física es repulsiva, aún más repulsivo es el concepto del servilismo espiritual. El esclavo conquistado aún tiene un ápice de honor. Tiene el mérito de haber resistido y de considerar mala su condición. Pero el hombre que se esclaviza voluntariamente en nombre del amor es la más vil de las criaturas. Degrada la dignidad del hombre y degrada el concepto del amor. Pero esta es la esencia del altruismo.(28)

Rand sabía qué advertencias debía lanzar su héroe. Había experimentado en propia carne lo que era vivir en una sociedad de esclavos creados por el Estado. Como tantas familias judías otrora acomodadas, la familia Rosenbaum, que residía en Petrogrado durante la Revolución de Octubre, había sido expropiada. Después del pillaje y la destrucción de la farmacia que regentaba su padre (Lenin: «¡Saquead a los saqueadores!»), Ayn, que entonces se llamaba Alissa, huyó a finales de 1918 a Crimea con sus padres y sus dos hermanas. Fueron miles de kilómetros, recorridos en principio en tren, pero pronto a pie. La familia pudo regresar a Petrogrado en 1921 (Leningrado desde 1924). No permitieron que el padre, entonces en la indigencia, continuara ejerciendo su profesión de farmacéutico por ser un antiguo representante de la «burguesía».(29)

En el otoño de aquel año, Rand se matriculó en la universidad para estudiar historia y filosofía y, tras licenciarse en 1924, ingresó en la Escuela de Artes Aplicadas para estudiar cine. Sin embargo, su verdadero objetivo por entonces era ya otro: la joven superdotada de diecinueve años no deseaba otra cosa que salir de aquella Unión Soviética; no quería saber nada de su utopía «del nuevo hombre», sino ser con sus propias fuerzas y determinaciones la que ella era, una creadora de sus propios mundos. Quería viajar a la tierra de la libertad, a la de sus estrellas de cine y cineastas favoritos, ¡a Estados Unidos!

A principios de 1926, sus padres consiguieron que viajara a Chicago, donde tenían parientes, gracias a un visado de vacaciones. Tras seis semanas aventureras (Riga, Berlín, El Havre, Nueva York), tomó un autobús que la llevó a Hollywood para vivir allí como escritora y guionista. Alissa Rosenbaum contaba entonces veintiún años, no hablaba ni una palabra de inglés y quería llamarse en adelante Ayn Rand. Si el Viejo Mundo no tenía salvación, Alissa podía ser otra mujer en el Nuevo Mundo. Se dijo que prefería morir antes que volver a su tierra.

SIMPLEMENTE LÓGICO

Durante diecisiete años había luchado todos los días por su sueño americano. Cuando, con la publicación de *El manantial*, parecía estar más cerca que nunca del objetivo de su vida, sus padres y sus dos hermanas menores estaban más cerca de lo que imaginaban de morir de inanición en el Leningrado sitiado desde hacía más de dos años por la Wehrmacht de Hitler. Rand no tenía forma alguna de averiguar si aún estaban vivos. Las escasas informaciones sobre la lucha de los sitiados por la supervivencia, que cruzaban el Atlántico en forma de rumores,

traspasaban los límites de lo humano. Se decía que alrededor de un millón de personas habían perecido en la primavera de 1943. Durante mucho tiempo se habían sacrificado perros y gatos para comerlos. Hasta se hablaba de un canibalismo sistemático.(30) No, no necesitaba que le contaran más. Ya había conocido todo aquello. El hambre. El tifus. Los muertos. Desde entonces sus ojos estaban muy abiertos. Y, ahora, su mente filosófica se encontraba aún más despierta.

Desde el punto de vista de Rand, los crímenes de Hitler y de Stalin obedecían a la misma lógica, que no era sino la de un violento avasallamiento por parte del Estado de cada individuo en nombre de un colectivo idealizado. Llamar a ese colectivo la «clase», el «pueblo», la «nación» o la «raza» solo a primera vista establecía una diferencia. Porque los impulsos, los métodos y, sobre todo y finalmente, el consiguiente desprecio de los seres humanos abocaban al «totalitarismo»(31) —un término común que Rand venía usando desde principios de los años cuarenta— y sus efectos eran casi los mismos. El totalitarismo había triunfado primero en Rusia, luego en Italia y, al final, en Alemania. Ningún país era inmune a él. Tampoco lo era ya Estados Unidos. El verdadero secreto del éxito de las fuerzas totalitarias en el proceso de subyugación sistemática no radicaba en la defensa declarada de las grandes masas, sino en la sorda indiferencia hacia ellas.

Cuando Estados Unidos entró en la guerra bajo el mandato de Franklin D. Roosevelt, el presidente del New Deal, todo el mundo se hallaba amenazado de ruina, según Rand, por una sola idea equivocada, que era un malentendido filosófico fundamental: la idea de ennoblecer el sacrificio del individuo por otros, por un colectivo beatificado por la propaganda. Y este bloqueo altruista del pensamiento era lo que había que impedir. ¡Aquella guerra era una guerra de ideas!

> Estos horrores «solamente» los han hecho posibles hombres que han perdido todo respeto por los seres humanos únicos, individuales, y que defienden la idea de que las clases, las razas y las naciones importan, pero no las personas concretas, de que la mayoría es sagrada, pero las minorías no son más que desechos, de que los rebaños cuentan, pero no el individuo. ¿Qué posición tomar? Aquí no hay término medio.(32)

Rand había escrito estas líneas para un manifiesto político en el año 1941. A la vista de la situación política mundial, pensó en desarrollar cuanto antes el contenido de este texto en un libro. En la primavera de 1943 estuvo más decidida que nunca a participar con toda su energía intelectual en esa guerra de ideas. Y por puro interés propio. Por su «propia» libertad e integridad amenazadas. Por todo lo que «le» era querido en este mundo y no en ningún otro. ¿Por quién o para qué si no?

EN EL EXTRANJERO

A un tiro de piedra del apartamento de Ayn Rand en Manhattan, Hannah Arendt también veía llegado el momento de una redefinición fundamental; pero con un espíritu mucho menos combativo. «Muy pocos individuos —escribía la filósofa de treinta y seis años en un artículo de enero de 1943— se esfuerzan por conservar su integridad cuando su estado social, político y jurídico les resulta sumamente confuso.»(33) Exactamente diez años después de su expulsión de la Alemania de Hitler, Arendt tampoco estaba segura, mirándose al espejo, de disponer de la energía necesaria. Nunca antes en su vida se había sentido tan aislada, tan vacía y tan extraña como en las semanas anteriores.

> Perdimos nuestro hogar, y con él, la intimidad cotidiana. Perdimos nuestra ocupación, y con ella, la certeza de ser útiles en este mundo. Perdimos nuestra lengua, y con ella, la naturalidad de nuestras reacciones, la sencillez de los gestos y la expresión natural de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos, y nuestros mejores amigos han sido asesinados en los campos de concentración, y eso significa que nuestras vidas privadas se han roto. […] Si nos salvan, nos sentimos humillados, y si recibimos ayuda nos sentimos degradados. Luchamos como locos por una existencia privada con un destino individual.(34)

La descripción que hace Arendt de su estado de ánimo es un ejemplo impresionante de aquel sufrimiento anímico que describía Simone Weil como una consecuencia necesaria del «desarraigo» existencial. Solo que, en aquel momento, Arendt no vivía en un país permanentemente ocupado, ni había sido víctima de una deportación masiva. El citado pasaje de su artículo «Nosotros, los refugiados» más bien describe la gran pérdida que los judíos alemanes refugiados en el Nuevo Mundo experimentaron con tanta dureza entre los años 1942 y 1943. Durante semanas, su marido y ella pasaron los días juntos mirando la nada gris del cielo invernal neoyorquino. Fumando. Callados. Como los últimos seres humanos de la Tierra.

SIN BARANDILLAS

De naturaleza siempre alegre, Arendt había afrontado su situación en los últimos diez años con tanto aguante como ingenio. Cuando era necesario, siempre encontraba en sí misma suficientes arrestos para allanar el camino hacia una nueva vida. De Berlín a París, de París a Marsella y, finalmente, allí, Nueva York. Siempre con el objetivo de «seguir sin trucos dudosos el camino de la adaptación y la asimilación».(35)

Lo único que en la primavera de 1943 había salvado de su existencia privada era a su monsieur Heinrich,[2] con quien compartía una habitación amueblada en un sórdido bloque de apartamentos de la 95.ª Avenida, y a su madre, Martha Beerwald, viuda de Arendt, que vivía en la misma planta y que se hallaba tan desamparada como enferma en el Nuevo Mundo. Sin duda, era más de lo que muchas otras «personas desplazadas» refugiadas allí pudieron salvar; pero aquello no era todavía nada digno de llamarse un destino elegido.

Antaño discípula predilecta de Karl Jaspers y Martin Heidegger, no había perdido su particular capacidad para posicionarse con exactitud entre todas las corrientes, incluso durante los años del exilio. De hecho, el número de personas de todo el mundo en cuya benevolencia confiaba podía contarlo entonces con los dedos de una mano: su mentor Kurt Blumenfeld en Nueva York, el hebraísta Gershom Scholem en Jerusalén, su exmarido Günther Stern en California y el teólogo Paul Tillich también en Nueva York. No podía averiguar si los Jaspers aún vivían ni dónde. La última carta databa de hacía casi una década. Ni ella misma sabía por qué se interrumpió el contacto tan pronto. Mirando atrás, Jaspers aparecía como el único verdadero maestro que había tenido. Su tormentosa relación con Heidegger había concluido en 1933 por motivos completamente diferentes, cuando él se afilió al Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP, por sus siglas en alemán) y, en un suplemento a su discurso del rectorado de Friburgo de aquel año, declaró a los estudiantes: «El Führer, y solo él, “es” la realidad alemana de hoy y del futuro; él es su ley».(36) Todavía no había tenido el coraje de llamar a la puerta de Ernst Cassirer, que entonces enseñaba en Yale y conocía a algunos amigos de Arendt.

LA GRIETA

Desde que Estados Unidos había entrado en la guerra, se había vuelto aún más difícil informarse sobre el destino de los amigos y parientes que se habían quedado en Europa, por no hablar de ayudarlos a escapar. Arendt se sintió muy afectada cuando, el 18 de diciembre de 1942, el periódico del exilio en lengua alemana *Der Aufbau*, del que ella misma había sido columnista durante más de un año, publicó una información sobre el día de la deportación al campo de internamiento de Gurs, en el sur de Francia, a la que siguieron largas listas con los nombres de los deportados.(37) Arendt también estuvo allí internada en 1940, y reconoció algunos nombres.

No obstante, durante aquel invierno, el artículo de *Der Aufbau* era solo una de las diferentes publicaciones que informaban sobre el comienzo de una nueva fase en el tratamiento de los millones de judíos europeos que los nazis habían encerrado en los campos de concentración. Parecía claro que la «solución final del problema judío», que Hitler y Goebbels anunciaban, significaba que todas esas personas serían asesinadas —gaseadas— como en un matadero dentro de campos de exterminio creados para tal efecto. Ni Arendt ni su marido habían dudado nunca de la abierta hostilidad de los nazis hacia los judíos (ni de su desenfrenada brutalidad en la persecución de sus objetivos declarados). Sin embargo, al principio les resultó difícil dar crédito a aquellas informaciones. El procedimiento allí descrito era demasiado monstruoso y demasiado absurdo como medida. Sobre todo desde un punto de vista logístico y estratégico. Y especialmente cuando el ejército de Hitler había tenido que encajar un revés tras otro. Se decía que, solo en la Unión Soviética, perecieron durante aquel invierno un millón de soldados.

Sin embargo, la noticia era del todo cierta, aquello estaba ocurriendo. Muchas eran las informaciones y muy diversas las fuentes. Durante las semanas siguientes, Arendt sintió que el mundo se le venía encima; era algo cuya magnitud excedía todo lo que hasta entonces había conocido. No concernía a ningún grupo o comunidad en particular, a ningún lugar o periodo concreto, sino solo a su condición de ser humano. Una extrañeza casi metafísica se había apoderado de ella. Como si en medio de este mundo, en medio de su ser, se hubiera abierto un abismo que nada ni nadie podía salvar.

¿Qué era lo que no querían creer? ¿Qué era exactamente lo que pensaban que era imposible? El que se declarara a un pueblo entero, aunque estuviera disperso por todo el mundo, enemigo mortal no era en sí mismo nada ajeno al hombre. Ni siquiera aquella guerra y sus batallas bestiales lo eran. La historia había conocido este tipo de cosas; en realidad, apenas consistía en otra cosa. Pero «eso»… Nada hizo que Arendt experimentara su impotencia más claramente que su incapacidad persistente para expresar con palabras lo que estaba sucediendo.(38)

EN EL PRESENTE

Habría preferido olvidar su identidad anterior. Como si de ese modo fuese del todo libre para decidir quién era y cómo quería vivir en lo sucesivo en este mundo; había, sí, personas, filósofos incluso, que consideraban que eso era en principio posible. Pero quizá nunca habría sido lo bastante joven para tales ilusiones. En realidad, y ella lo sabía, la creación de «una nueva personalidad» era «tan difícil y desesperada como una recreación del mundo».(39) Arendt tenía como mundo su propia historia, que, le gustara o no, permeaba profundamente el presente y condicionaba su curso. Y lo mismo les ocurría a las personas que se habían visto arrojadas a ella

sin que nadie les preguntara, y que solo tras muchos años de contactos con otras eran capaces de dar sentido a su existencia… si alguna vez llegaban a este punto. No había forma de escapar de ese condicionamiento. Ningún ser humano ha empezado de cero. Nadie ha sido tan libre o variable. Por más que —por megalomanía o por desesperación— lo haya deseado o imaginado.

Pensándolo bien, esta era una manera de aclarar cómo se había llegado a todo aquel espectáculo infernal. En su origen estaba la idea delirante que unos individuos tuvieron de dar al mundo entero por voluntad propia una nueva forma, de crearlo literalmente de nuevo, de fundirlo en un molde único y unificador. Era la visión ilusoria de un mundo que, en adelante, tendría un solo rostro. Un mundo que para su continua recreación ya no necesitaría de otros hombres, ni de ninguna oposición personal; la pesadilla política del dominio total.

Con todo, si algo es una pesadilla —y el mundo entero lo fue durante la primavera de 1943—, es posible despertar de ella. Solo se necesitaba el coraje interior para abrir los ojos —y mantenerlos abiertos—, para tener la mente alerta ante los abismos del presente que tenía delante. Y decir la verdad, aunque fuera indecible.(40) Para dar testimonio de las profundidades que afloraron al mundo. Para no estar atado ni al pasado ni al futuro. Para nunca obedecer ciegamente al propio juicio o al de otros. Justo en aquel momento —Arendt estaba recobrando fuerzas— convenía «estar enteramente en el presente».(41) O, en otras palabras, filosofar.

II

Exilio
1933-1934

Arendt abandona su país; Weil, su partido; Beauvoir, su escepticismo, y Rand, su guion

TRAMA

«Casi siempre tengo a alguien sentado frente a mí y, con solo mirarlo, ya sé de qué se trata. Pero ¿qué hago con ustedes?»(1) Estaba claro que su nombre no figuraba en ningún registro de la Gestapo. Y, aunque hubiera querido darle al joven comisario alguna indicación, Hannah Arendt no podía intuir por qué aquella mañana de mayo, mientras ella y su madre desayunaban en un café próximo a la Alexanderplatz de Berlín, fueron metidas a la fuerza en un automóvil y trasladadas a una sala de interrogatorios.

Había razones suficientes. Durante toda la primavera, su domicilio de la Opitzstraße había servido de escondite a perseguidos políticos. Y luego estaba la petición que le hizo su amigo Kurt Blumenfeld, que pertenecía a una generación mayor que ella, de reunir para el próximo Congreso Sionista de Praga «una colección de todas las expresiones antisemitas de bajo nivel», lo que llevó a cabo día tras día en la hemeroteca de la Biblioteca Estatal de Prusia. Recopilar estos materiales era entonces ilegal.

En algunos casos se examinaban también, como elemento disuasorio, simples listas de nombres (y listas basadas en esas listas). Como, por ejemplo, las de la agenda de Bertolt Brecht. Ya a los pocos días de subir Hitler al poder, la Gestapo se había apropiado de ella en su casa. Un «quién es quién» de la intelectualidad comunista de Berlín, a la que también pertenecía el marido de Arendt, Günther Stern.

Por temor a caer en manos de la recién fundada policía judicial prusiana, Stern había huido de Berlín a París a principios de febrero. Y solo dos semanas más tarde, cuando el incendio del Reichstag en la noche del 27 al 28 de febrero de 1933 dio la señal de aviso, acordada tiempo antes, comenzaron las oleadas: detenciones arbitrarias y deportaciones a campos de concentración provisionales en los alrededores. Hasta las instalaciones deportivas municipales se convirtieron en cámaras de tortura. Solo en Berlín hubo más de doscientos lugares de esta índole durante aquel verano. El terror nazi había alcanzado la vida cotidiana. El número de víctimas ascendía ya a miles.

Era más que probable que una unidad de la Gestapo estuviera en ese momento registrando su domicilio. Pero ¿qué encontrarían allí aquellos patanes, aparte de decenas de cuadernos con citas originales griegas transcritas, los poemas de Heine y Hölderlin e innumerables obras sobre la vida intelectual berlinesa de principios del siglo XIX?

Y, en los registros públicos, Arendt era una respetable doctora en filosofía becada por la Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, que había terminado el año anterior. La clásica existencia en Berlín: universitaria sin ingresos y periodista sin encargos. Por supuesto, pasaba los días en la biblioteca. ¿Qué más? La investigación nunca paraba.

Tampoco a la madre de Arendt le encontraron, como se demostró, nada que pudieran utilizar.

Cuando se le preguntó sobre las actividades de su hija, Martha Beerwald (viuda de Arendt) dejó registrada en las actas de su interrogatorio una hermosa y solidaria frase materna: «No, no sé lo que está haciendo, pero lo que pueda haber hecho es correcto, y yo también lo habría hecho».(2)

El mismo día de su arresto,(3) ambas fueron puestas en libertad. Ni siquiera tuvieron que llamar a un abogado. Fue una suerte. Por aquella vez. Sin embargo, Arendt ya había tomado una decisión. Ya no había ningún futuro en el país. Al menos no para gente como ella.

EL CASO DE RAHEL

Probablemente fueran pocos quienes, en aquel primer verano posterior a la subida de Adolf Hitler al poder, tuvieran una conciencia tan clara como la de Hannah Arendt de que decidir quién y qué era cada cual dependía enteramente de uno. Durante tres años había estado investigando, con el ejemplo de la berlinesa Rahel Varnhagen, la compleja dinámica de la identidad de una intelectual judía alemana que vivió a caballo de los siglos XVIII y XIX. El resultado fue el psicograma de una mujer en cuya existencia se condensaba de manera prototípica la historia, plagada de tensiones, de los judíos alemanes cultivados, en particular en lo referente a la cuestión de la asimilación. En ese libro Arendt exponía, mediante un *collage* de citas, los procesos que tuvieron lugar en la conciencia de una mujer a la que, por negar con contundencia sus orígenes judíos, le resultó imposible cimentar una relación estable y duradera con ella y con el mundo. Como una persona de su tiempo en una situación, como la de la propia Arendt, de triple marginación —mujer, judía e intelectual—, el rechazo a reconocerse socialmente como lo que era y tenía que ser de forma innegable a los ojos de los demás sumió a Rahel en un doloroso estado de merma de identidad. «La lucha de Rahel contra los hechos, sobre todo contra el de haber nacido judía, derivó deprisa en una lucha contra sí misma. Ella, la discriminada, debía resistirse al consenso, negarse a sí misma, transformarse, disimular, pues sencillamente no podía contradecir la existencia. […] Una vez que alguien se dice “no” a sí mismo, no le queda elección. Solo ser a cada instante el otro que es.»(4)

Para Arendt, el caso de Rahel era también un ejemplo para toda una época, ya que en su situación chocaban entre sí dos formas de valentía requeridas: la ilustrada de hacer uso del propio intelecto, y así autodeterminarse de forma autónoma como ser racional, y la de reconocer que la libertad para esa autodeterminación siempre se halla condicionada por circunstancias históricas y culturales de las que ningún individuo puede distanciarse del todo. En la época de Rahel, esto se manifestaba en un campo de fuerzas entre los ideales ilustrados y románticos de la mismidad: entre la razón y la historia, el orgullo y el prejuicio, el pensamiento y la obediencia; entre el sueño de la completa autodeterminación del yo y la última e ineludible determinación heterónoma por parte de otros.

Según Arendt, la razón ilustrada podía, en efecto, «liberar al hombre de los prejuicios del pasado y guiarlo en el futuro. Sin embargo, por desgracia, está claro que esto no basta: solo puede liberar de manera individual, y solo el futuro de los robinsones está en sus manos. El individuo así liberado siempre se encuentra con un mundo, con una sociedad, cuyo pasado tiene un poder en forma de “prejuicios” que le demuestran que la realidad que ya ha sido también es realidad. Para Rahel, nacer judía solo habría constituido la señal de un pasado más largo que podía quedar borrado por completo de su pensamiento; como prejuicio en las mentes de otros, esa señal se le convertía en el más penoso presente».(5)

Nadie se libra de esta tensión. Ni siquiera desea razonablemente poder hacerlo; el precio no sería, en realidad, menor que la pérdida de lo que merece llamarse «mundo» y «realidad».

ALECCIONADA

Con esta advertencia que, con el ejemplo de Rahel, Arendt lanzaba sobre el riesgo de perder el mundo en nombre de una autodeterminación demasiado racional, se colocaba de forma consciente en la línea filosófica de sus dos maestros y profesores, Martin Heidegger y Karl Jaspers. Cuando era estudiante en Marburgo, Heidegger, con quien mantuvo una relación amorosa que duró varios años a partir de 1925, ya la había sensibilizado con respecto a los puntos ciegos de la visión moderna del mundo y la humanidad. Porque el hombre, tal y como Heidegger lo describió en su memorable *Ser y tiempo*, no es de ningún modo un «sujeto» racional, sino más bien un «ser-ahí» arrojado al mundo sin razón. Como ser pensante y, sobre todo, actuante, no vive en una «realidad» callada, a la que primero debe dotar de un sentido, sino en un «mundo circundante» que siempre ha tenido un significado para él. Por otro lado, la verdadera autonomía humana no tenía para Heidegger casi nada que ver con decisiones, cálculos o incluso reglas racionales, sino con la valentía de recurrir a sí mismo en situaciones límite y en estados especiales existencialmente determinantes.

En los años veinte del siglo XX, todos estos motivos eran también los del más cercano confidente de Heidegger, Karl Jaspers, cuando, en 1926, Arendt lo eligió para que dirigiera su tesis en Heidelberg. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, la «filosofía existencial» de Jaspers hacía menos hincapié en el poder de los estados de ánimo oscuros y aislantes (como el miedo o la cercanía de la muerte) que en las posibilidades de que los seres humanos pudieran encontrar su camino hacia una vida más esclarecida y libre, en particular por medio de la comunicación y de la atención a los demás. En el caso ideal, esta atención debía considerarse siempre dialógica y, por tanto, subrayarse la necesidad de un otro real, que excluyera al otro sin rostro en el sentido del anónimo «uno», al «público» y hasta a «la humanidad».

Imbuida de estos impulsos, desde finales de la década de 1920 Arendt abrió sus propios cimientos para interpretar la situación humana, que le permitieron abordar en forma y contenido el caso de Rahel Varnhagen desde un planteamiento del todo independiente; ¿no fue creada la situación de Rahel de forma expresa para poner de manifiesto de un modo ejemplar esas presiones que realmente condicionan toda la existencia moderna?

POLIFONÍA

Reconocerse en Rahel como ser humano significaba para Arendt, como filósofa, el rechazo de cualquier concepción ajena al mundo y, por tanto, ahistórica de la razón. Significaba el reconocimiento de que el verdadero encontrarse a sí mismo solo puede acontecer en el trato con los demás, y significaba también la renuncia a todo discurso abstracto sobre el «hombre en sí». Era lógico, pues, que Arendt prefiriese los estudios de casos concretos a los análisis y tratados puramente abstractos; la filosofía existencial como reportaje polifónico de la existencia.

En las primeras líneas de su libro sobre Rahel, Arendt presentaba ya un ejemplo impresionante de su planteamiento, y en 1933 —justo cien años después de la muerte de Rahel— se veía a sí

misma como una autora que vivía un momento decisivo de la historia germanojudía. Al igual que un quijote que, atrapado toda su vida en falsas descripciones, vagó como un idealista por el mundo en busca de sí mismo, la romántica Rahel Varnhagen tuvo en su lecho de muerte un momento de verdadero conocimiento y de autodescubrimiento: «¡Qué historia! ¡Una huida de Egipto y Palestina soy yo aquí, y es en vosotros donde encuentro ayuda, amor y cuidados! […] Con sublime gozo pienso en mi origen y en todo este enlace del destino, a través del cual los más antiguos recuerdos de la raza humana enlazan con las cosas más recientes, con las más distantes en el tiempo y en el espacio. No quisiera por nada del mundo carecer ahora de lo que durante tanto tiempo de mi vida fue la mayor vergüenza, la pena y la infelicidad más amargas, el hecho de haber nacido judía».(6)

Cuando Arendt escribía estas líneas, también ella se enfrentaba a un profundo corte en su vida. Pues, del mismo modo que Rahel Varnhagen, hija mimada de una familia burguesa, solo cayó en la cuenta de que, con la aparición de Napoleón, «su existencia también estaba sometida a las condiciones políticas generales»,(7) Arendt solo se sensibilizó como pensadora ante los sucesos políticos con la aparición de Hitler. Como Varnhagen, que al final encontró la razón para afirmar con gratitud su identidad como judía, también Arendt empezó a estar, mientras trabajaba en su libro, cada vez más alerta y sensible a las circunstancias específicas, a los peligros y también a las ocasiones de los parias, después de su larga y poco tematizada condición de judía.

De hecho, los procesos de politización y de sensibilización comenzaron cuando sintió la presión del incipiente régimen nazi y, animada por el sionista Kurt Blumenfeld, se comprometió a buscar y a reunir ejemplos de las ya habituales injurias antisemitas alemanas.

Sin embargo, la cuestión de quién era ella en verdad y quién quería ser en el futuro permaneció abierta. Solo una cosa tenía clara: ese destino no estaba solo en sus manos y las expectativas de una respuesta unívoca eran en todas partes cada vez más seguras. Como si el deseo de aquel policía de un nítido encasillamiento se hubiera extendido de la noche a la mañana a toda una sociedad.

SER ALEMÁN

A principios de 1933, la correspondencia con su director de tesis, Karl Jaspers, giraba en torno a estos temas. Como Arendt, Jaspers se había inspirado asimismo en el espíritu de la época para elaborar un psicograma de un tipo especial. Y también él trataba en el fondo la cuestión de la identidad. Encontraba «en la juventud nacionalista tanta buena voluntad y tanto auténtico entusiasmo en discusiones confusas y erradas» que quiso utilizar el ejemplo de su colega de Heidelberg, el sociólogo Max Weber, fallecido en 1919, para poner de relieve «en qué consiste ser alemán».

Publicado de forma muy consciente en una editorial nacionalista, «para llegar a los lectores que necesitan y anhelan este impulso educativo [!]»,(8) Jaspers ya le había enviado a Arendt su estudio con una dedicatoria personal en el otoño de 1932. El título rezaba: «Max Weber. Ser alemán en el pensamiento político, la investigación y la filosofía»(9). Arendt meditó su respuesta durante meses.

Berlín, 1 de enero de 1933

> Distinguido y estimado profesor:
>
> Muchas gracias por el Max Weber, que me ha alegrado mucho recibir. Hay una razón por la que solo ahora le agradezco que me enviara su texto: desde el principio, el título y la introducción me hicieron difícil tomar una posición. Esto no tiene que ver con que usted presente a Max Weber como un gran alemán, sino con que vea en él representado el «ser alemán» y lo identifique con la «racionalidad y humanidad que tiene por origen la pasión». […] Comprenderá usted que yo, como judía, no puedo decir ni sí ni no, y que mi conformidad sería tan inadecuada como una argumentación en contra. […] Para mí, Alemania es la lengua materna, la filosofía y la poesía. En todo esto puedo y debo coincidir. Pero me veo obligada a tomar distancia, y no puedo estar ni a favor ni en contra cuando leo la grandilocuente frase de Max Weber en la que decía que, para enderezar a Alemania, se aliaría con el diablo en persona. Y en esta frase me parece que está el punto decisivo […]. A pesar del presupuesto, puedo trabajar bien. Mi Rahel está ya casi terminado.(10)

Aparte del hecho de que, ya a finales de 1932 y principios de 1933, estaba cada vez más claro el tipo de pacto con el diablo que esa Alemania estaba dispuesta a hacer para «enderezarse», el verdadero elemento visionario de la réplica de Arendt residía en la negativa a tomar una posición unívoca. Solo concordaba en lo referente a la lengua materna y a una tradición que le dieron la vida como ser pensante; pero no en cuanto a actitudes, ideales o incluso territorios específicos. Las personas como Arendt llevaban su patria más bien en el corazón (y, en forma de libros, pronto dentro de maletas) a lo largo y ancho del mundo.

Precisamente porque una «Alemania» tan determinada tenía que abrirse y reanimarse siempre de nuevo en procesos de lectura y de reinterpretación, no podía definirse para siempre como un «ser» fijo. Su «enderezamiento salvador» podría lograrse si acaso en actos de comprensión y, por consiguiente, de benévola apropiación (y, por tanto, mediante algo que excluyera cualquier pacto con el diablo).

En su rápida respuesta, Jaspers advertía a su antigua alumna que no se podía vivir, como existencia cultural, «solo de la negación, de las problemáticas y de las ambigüedades».(11) Pero, en particular a principios de 1933, Arendt no quería ni oír hablar de una misión historicopolítica de Alemania, ni de una inclusión unilateral de los judíos de habla alemana en las tradiciones mencionadas. En su respuesta a Jaspers del 6 de enero de 1933 Arendt decía:

> Por supuesto, sigo siendo alemana en el sentido que ya he descrito. Solo que no puedo simplemente añadir el destino historicopolítico. Sé muy bien cuán tarde y de qué manera tan incompleta los judíos se implicaron en él, cuán azarosamente entraron en una historia entonces ajena a ellos. […] Alemania en su antiguo esplendor es su personal pasado, y que sea también el mío apenas puede decirse con una sola palabra; toda actitud unívoca —sea la de los sionistas, la de los asimilados o la de los antisemitas— no hace más que ocultar la verdadera problemática de la situación.(12)

Pero ¿cómo imaginar —sobre todo como judía alemana o como alemana judía— una vida que no caiga en la delicada trampa de vivir en adelante «solo de la negación» y que, al mismo tiempo, se evada de la exigencia de una actitud absolutamente unívoca que conlleva el espíritu de la época? ¿Cómo sería una vida que escapara de la trampa de Rahel sin andar a tientas en la de la afirmación sin reservas y, por tanto, de la inclusión política? ¿Una vida con soporte, pero sin barandillas? Ya no fue en Alemania donde Arendt tuvo que encontrar o pensar las respuestas a estas preguntas.

PUERTA TRASERA

Arendt eligió, junto con su madre, la ruta clásica: desde los montes Metálicos cruzó la frontera verde con Checoslovaquia. La mayoría de los perseguidos políticos se quedaron en Praga, donde, en la primavera de 1933, se había formado una destacada red de resistencia, en su mayoría socialdemócrata. Los intelectuales, en cambio, solían huir a Francia a través de Suiza. En el verano de 1933, unas cuarenta mil personas ya habían huido de esta manera, veinte mil de ellas a París.

Como para encarnar la recién ganada posición de sitio «entremedias», la frontera se cruzaba por la casa de una simpatizante alemana «cuya entrada estaba en Alemania y cuya salida trasera daba a Checoslovaquia; recibía a sus "invitados" durante el día, los alimentaba y luego los hacía salir por la puerta trasera al amparo de la oscuridad».(13) Fuera de Alemania, encontraban una nueva existencia.

FURIOSA

La profesora de instituto y activista sindical Simone Weil también se despidió para siempre de Alemania en el verano de 1933. Solo un año antes había decidido hacer un viaje de París a Berlín con la finalidad de formarse durante unas semanas una idea de la situación del país. Pues, tal y como presentó en su serie de reportajes en diez partes para un periódico sindical, «todos los que han puesto sus esperanzas en una victoria de la clase obrera […] tienen hoy su mirada puesta en Alemania».(14)

Lo que vio en Berlín fue una nación hundida. «En Alemania, los que antes eran ingenieros se ganan una comida fría al día alquilando sillas en los parques públicos; ancianos de cuello duro y sombrero hongo piden limosna en las salidas del metro o cantan en la calle con la voz quebrada. Los estudiantes abandonan la universidad para vender cacahuetes, cerillas, cordones de zapatos, […] todos esperan acabar un día en esa ociosidad forzada que es el destino de casi la mitad de la clase obrera alemana.»(15)

En otras palabras, el ambiente dominante en el país que tenía el movimiento obrero mejor organizado y más numeroso de Europa era claramente revolucionario. Pero la izquierda se encontraba dividida y paralizada. En lugar de mantenerse unida contra los nazis, el partido comunista de Alemania y la Internacional Comunista, controlados por Stalin y el comité central ruso, preferían librar una «lucha sectaria contra la socialdemocracia como "enemigo principal"». Las consecuencias eran muy visibles para Weil. «En Alemania —escribió a un amigo funcionario del sindicato en el otoño de 1932— he perdido el último respeto por el partido […] cualquier indulgencia con él equivale a un crimen.»(16)

Solo un año después, sucedió justo lo que Weil había anunciado en sus artículos. Hitler había ganado en toda regla, y las oleadas de depuración estaban en su apogeo. La Unión Soviética de Stalin ni siquiera concedió asilo a los camaradas que huían. Según Weil, cualquiera que todavía creyera en la revolución proletaria por la gracia de Moscú no podía esperar ya nada.

REVOLUCIONARIA

Para Simone la Roja, como ya la llamaban cuando estudiaba filosofía, esa era una razón más para afianzar su compromiso político: en la ayuda a los refugiados, en la educación sindical y como

periodista.

Tras las riñas en su antiguo liceo de Auxerre —solo cuatro de sus once alumnas aprobaron allí el examen final de filosofía—, Weil fue trasladada en el otoño de 1933 a la pequeña localidad de Roanne (cerca de Lyon) para ejercer de profesora. El ministerio prefería ver a la activista trabajando en una zona más tranquila de clase media. Con solo doce horas lectivas a la semana y cinco alumnas, disponía de tiempo y de espacio suficientes para lo que consideraba relevante y urgente. Siempre que podía, tomaba el tren que la llevaba a las colonias obreras de Saint-Étienne para impartir allí a los mineros clases nocturnas e invitarles a asistir a ciclos de conferencias. Las materias básicas eran geometría, introducción a la literatura francesa y «fundamentos del socialismo científico»; con la vista puesta en una sociedad futura, nada podía faltar. De apenas un metro y medio de estatura, con las manos siempre metidas en los bolsillos de su abrigo llenos de tabaco, caminaba apresurada de la estación de tren a los locales del sindicato; no necesitaba más que unas notas para sus clases.

No era raro que sus camaradas fueran a un apartamento vecino donde Simone, en el centro de un corro de sillas, seguía hablando con libertad sobre la relación potencialmente decisiva entre el aumento de la producción y los medios de producción, ilustrando las tentaciones del demonio cartesiano o recitando de memoria pasajes de Homero y de Esquilo. De vez en cuando también se unía a las canciones más chabacanas de los obreros. No era tan buena bailando. «No sé cómo se hace»,(17) decía más bien para sí, y pronto salía a hurtadillas del local.

Los fines de semana marchaba, envuelta en una bandera roja, a la cabeza de las manifestaciones de protesta, y cantaba a voz en cuello *La Internacional*. No era fácil hacer callar a la Simone. Ni siquiera los alborotadores de la facción estalinista, que aparecían cada vez con más frecuencia en sus manifestaciones para vociferar desde dentro.

La lucha se extendía incluso al *lycée de jeunes filles* de Roanne. Cuando, en una ocasión, una de sus colegas anunció que iba a organizar por la tarde un grupo de lectura en el que se estudiarían documentos de la organización juvenil Action Catholique, Weil pidió que se los enviaran desde París y, tras estudiarlos con detenimiento junto con el cuerpo docente, anunció: «Si esto se celebra aquí, mañana organizaré un grupo de lectura sobre el racionalismo». Las disputas acabaron en el despacho del director. Se desconoce el resultado de las conversaciones para alcanzar un acuerdo.(18)

PREOCUPADOS

Pero siempre había otra Simone. Y no solo cuando volvía el dolor de cabeza. Con los ojos cerrados y las manos pegadas a las sienes, se sentaba sola en su habitación durante noches enteras, sin poder dormir debido a los martilleantes ataques de migraña, atrapada en aquel tormento. Como en sus anteriores puestos docentes en Le Puy y Auxerre, los padres la acompañaron durante los primeros días en Roanne; ayudaban a la joven de veinticuatro años a encontrar un nuevo lugar donde alojarse, le amueblaban el cuarto y le proporcionaban los enseres básicos. La madre, Mime, y el padre, Biri, conocían mejor que nadie la verdadera fragilidad de su hija, sus retiros y su ascetismo casi autodestructivo.

En las cartas que recibía casi a diario, leía una y otra vez las mismas preocupaciones elementales. ¿Estaba la habitación caliente? ¿Había comido? ¿Podían enviarle ropa? Preguntas a las que Simone respondía casi siempre en tono agresivo: «Mi querida Mime, […] te “prohíbo”

terminantemente que me compres nada sin mi permiso; a menos que no haya comido nada durante más de quince días o cosas parecidas».(19) Además, los padres sabían cómo había utilizado Simone sus ingresos durante años: para ella deducía la suma exacta a la que tenían derecho los desempleados de las fábricas como prestación mínima del Estado, y el resto lo donaba a los camaradas necesitados o refugiados.

Debido a los acontecimientos de 1933, la madre de Weil se veía cada vez más obligada a ejercer el papel de secretaria de la organización de ayuda a los refugiados de Simone. Además de su domicilio familiar, los Weil tenían otro apartamento vacío en el séptimo piso de un edificio de la calle Auguste Comte, cerca del Jardín de Luxemburgo, que les servía como centro de acogida para refugiados.

Semana tras semana durante ese otoño, Weil informaba por carta a su madre de la pronta llegada de refugiados alemanes, que serían aceptados y apoyados económicamente sin hacer preguntas. Los padres llevaban a cabo siempre lo que les ordenaba. Hacía mucho tiempo que se habían sometido a la voluntad de Simone, y su papel principal —el padre, Biri, era un médico respetado— consistía en apoyar la extraña vida de su extraña hija lo mejor que podían, algo que hacían con la mayor delicadeza posible hasta el más que probable derrumbe físico.

Habrían leído con particular discernimiento —y preocupación— las últimas frases del ensayo de su hija, que en el otoño de 1933 cayeron como una bomba en el pensamiento de la izquierda francesa. «Nada en el mundo —decían— puede prohibirnos ser claros. No hay contradicción entre esta tarea teórica de instrucción y las tareas prácticas de la lucha; al contrario, existe una correlación, porque no se puede actuar sin saber lo que se quiere y sin conocer los obstáculos que hay que superar. Sin embargo, como el tiempo del que disponemos es en cualquier caso limitado, hay que dividirlo entre la reflexión y la acción, o, más modestamente: la preparación para la acción. […] Sea como fuere, lo peor de todo sería para nosotros venirnos abajo, no tener éxito y no poder comprender.»(20)

TERCERA VÍA

La afrenta que supuso un análisis de Weil que, con el título de «Perspectivas. ¿Vamos hacia una revolución proletaria?», publicó el 25 de agosto de 1933 en una revista sindical,(21) no pudo ser mayor. En él ponía de manifiesto de forma bastante explícita la similitud estructural entre la Alemania fascista y la Unión Soviética de Stalin. En pocos meses, Hitler había instaurado en Alemania.

> un régimen político con una estructura similar a la del régimen ruso, tal como la definió Tomski: «Un partido en el poder y todos los demás en la cárcel». Añadamos que la subordinación mecánica del partido al líder es la misma en ambos casos, y está asegurada por la policía. Sin embargo, la soberanía política no es nada sin la soberanía económica; de ahí que el fascismo se muestre inclinado a asemejarse al régimen ruso también en la esfera económica con la ayuda de la concentración de todo el poder económico y político en manos del jefe de Estado.(22)

Además, aquella forma de Estado históricamente insólita, la de un Estado totalitario así liderado, se basaba, según Weil, en una nueva forma de opresión que, apoyada en la técnica, debía su existencia al enorme aumento de poder de una nueva clase de funcionarios controladores, funcionarios que no ejercían su poder «para la felicidad de los sometidos, sino para el incremento

de ese mismo poder».(23) Pero con ello se rompería finalmente el marco del cuadro marxista de la lucha de clases.

En los nuevos sistemas totalitarios *à la* Hitler y Stalin, que tendían al capitalismo de Estado en su forma económica externa, pero hacia un Estado vigilante y represor en su estructura interna, se instalaba una «dictadura burocrática», como la llamaba Weil, con la ayuda de la clase funcionarial, la más interesada, y de técnicas de vigilancia cada vez más avanzadas. Una dictadura de la cual la Unión Soviética de Stalin era el ejemplo más impresionante y devastador hasta el momento.

Ninguna situación podía estar más alejada de una verdadera democracia obrera. Después de todo, era por completo irrelevante a quién pertenecieran nominalmente los medios de producción (a los trabajadores, a los grandes capitalistas, al Estado) mientras nada cambiase en las condiciones de la opresión. Si acaso, la brutalización del trabajo diario con Stalin había avanzado más, acompañada de un nuevo y catastrófico estrangulamiento de las vías de suministro.

Aquel otoño de 1933, Weil supo parcialmente, por medio de cartas y conversaciones personales con los refugiados rusos, qué condiciones se daban en el imperio de Stalin. En una carta a su madre, Mime, resumía de la siguiente manera la información que le llegaba: «En ciudades como Magnitogorsk, una ciudad sin desempleo, se ve a la gente desenterrar con las manos desnudas patatas podridas y comérselas crudas, y allí, con temperaturas de cuarenta grados bajo cero, los trabajadores duermen en barracones sin calefacción, y en Ucrania pueblos enteros se han visto despoblados debido a que sus habitantes han muerto de hambre y se ha tenido que promulgar una ley que castiga el canibalismo con la pena de muerte […] y, por miedo al terror de la policía secreta (GPU), nadie confía en nadie que encuentra en su camino, y se informa de la existencia de colas en las que la gente espera a treinta y cinco grados bajo cero desde las ocho de la mañana hasta las dos de la tarde para conseguir unas cuantas patatas».(24)

Weil solo empezaba a conocer el inmenso horror del llamado Holodomor —el exterminio por hambre— de los años 1932 y 1933. Unos cuatro millones de ucranianos sufrieron una espantosa muerte por inanición que la administración de Stalin había provocado de forma deliberada.(25) Sin embargo, sus cartas demuestran que quienes en 1933 querían saber qué sucedía en verdad en la Unión Soviética podían mantenerse informados. Era un conocimiento silencioso e inquietante que influyó en los análisis y valoraciones de Weil.

La perspectiva que se abría, concluía Weil su texto, era la necesidad de que esta nueva forma de Estado, con sus «monstruosos aparatos», intensificara cada vez más la opresión de la población, y del modo propagandísticamente más eficaz, que es en nombre de un pueblo que debía subordinar todo su trabajo productivo a una ineludible lucha por la supervivencia contra un enemigo exterior. Pues solo así se cerraba el círculo de la opresión del individuo bajo un colectivo del todo anónimo cuya única cara visible será siempre la del líder.

Weil no veía ninguna manera —su ensayo tampoco revela ninguna— de detener en el futuro aquella dinámica. Como buena socialista, al final se contentaba con recordar la verdadera misión del socialismo: «Que demos el máximo valor al individuo, no al colectivo. Queremos crear seres humanos completos eliminando la especialización, que a todos nos mutila. […] El individuo se ve brutalmente privado de los medios de lucha y de trabajo; ni la guerra ni la producción son hoy posibles sin la total sumisión del individuo al potencial del poder colectivo. […] La subordinación de la sociedad al individuo es la definición de la verdadera democracia, y en consecuencia también del socialismo».(26)

EJÉRCITO DE SALVACIÓN

Excesiva burocratización, distancia entre el aparato del partido y las bases, ciega unanimidad… Simone Weil no fue la única que en aquel entonces criticó la deriva de la Revolución rusa en el seno de la izquierda. En rigor, los puntos de su crítica eran justo los mismos que los de León Trotski en la crítica que venía haciendo a su antiguo compañero de armas Iósif Stalin desde finales de los años veinte del pasado siglo. Pronto estigmatizado en la Unión Soviética como «conspirador judío» y «lacayo del fascismo», fue desterrado a Kazajistán, y en 1929 tuvo que huir a Turquía. En julio de 1933 se marchó acompañado de su esposa, Natalia Sedova, y su hijo mayor, Lev Sedov, al exilio en Barbizon, una pequeña localidad al sur de París. Siempre falto de recursos y privado de su ciudadanía por mandato de Moscú, vivía —bajo estrictas condiciones y el continuo temor a los esbirros del servicio secreto soviético— como periodista independiente. Y seguía trabajando en secreto en la fundación de una Cuarta Internacional, cuyo objetivo declarado seguía siendo la revolución comunista mundial.

El Gobierno de Daladier le prohibió interferir en los asuntos internos de Francia y no le permitió residir en París. Su situación era muy comprometida, y requería una amplia planificación y el más absoluto secreto. Biri se opuso a él durante mucho tiempo, pero cedió, como se esperaba, después de la insistencia de Simone.

A principios del año siguiente llegó el momento. Con un nuevo peinado, barba afeitada y cuello hasta la barbilla, León Trotski —acompañado de dos guardaespaldas, de su hijo y de su esposa— se instaló en el séptimo piso del inmueble de la calle Auguste Comte. Tras una breve ojeada estaba claro: el apartamento de Weil era el adecuado. Solo pidió un sillón más para que los guardaespaldas que, con sus revólveres desbloqueados, vigilaban por turnos el dormitorio del matrimonio Trotski pudieran sentarse en él si lo deseaban.

Fue el papel de Simone como ayudante de los refugiados y su anterior contacto con el hijo de Trotski, Lev (a quien todos llamaban el «príncipe heredero»), lo que propició que fuera justo en casa de los Weil donde se produjera una primera reunión para la nueva dirección de la próxima revolución mundial. Weil y Lev ya habían mantenido correspondencia desde julio, pero esto no había impedido que el padre, León (llamado «papá» en los círculos de Weil), reaccionara de una forma muy personal contra las tesis publicadas por Weil sobre la supuesta «revolución proletaria». El 13 de octubre de 1933 publicó un artículo en *La Vérité* con el título de «La Cuarta Internacional y la URSS», en el que rechazaba decidida y tajantemente los análisis y las conclusiones que Simone Weil había expuesto: «Por la decepción que me causaron algunas experiencias desafortunadas en relación con la dictadura del proletariado —decía—, Simone Weil ha encontrado ahora consuelo en una nueva misión: defender su propia personalidad contra la sociedad. Una fórmula del viejo liberalismo, renovada en la forma de un desmedido anarquismo, como parece estar de moda en este momento. ¡Lo único que nos faltaba es la arrogancia con que Simone Weil habla de nuestras “ilusiones”! Ella y los suyos necesitarán muchos años antes de que puedan liberarse de los prejuicios pequeñoburgueses más reaccionarios».(27)

«Papá» no era nada divertido. No es difícil imaginar la reticencia con que habría aceptado la oferta de alojamiento. Sin embargo, Weil también se encrespaba. ¡Que este hombre valeroso hubiera dirigido un gigantesco ejército revolucionario no le libraba de tener que argumentar bien!

La voz de Trotski podía oírse hasta en los pisos de abajo.(28) Y siempre tan alterada que hasta Natalia Sedova, sentada mientras tomaba el té con Mime y Biri, solo podía menear la cabeza: «Esta cría se atreve a enfrentarse a Trotski…».

Las notas que Simone Weil tomó justo después de aquellas conversaciones con León Trotski el 31 de diciembre se concentraron en todas las discrepancias que marcarían el discurso de la izquierda durante años y décadas: ¿qué medios se permitirían —o se requerirían— para lograr el objetivo final revolucionario? Y, sobre todo, en lo que respecta a la cuestión del valor absoluto de todas y cada una de las vidas humanas: ¿cuántos huevos se podían romper, o había que romper, para preparar la tortilla revolucionaria? ¿O habían ya roto con tales frases deshumanizantes el tabú decisivo, al abrir la puerta a un terror de inusitadas proporciones?

Simone Weil estaba muy convencida de ello. Trotski, que lo había demostrado varias veces, y probablemente se hubiera visto obligado a demostrarlo, era bastante flexible a este respecto. Algo que Weil, al sacar a relucir la «sublevación de los marinos de Kronstadt» de 1921 —contra la cual el propio Trotski había ordenado la ejecución inmediata de mil quinientos de los sublevados «contrarrevolucionarios»—, también le reprochó sin tapujos al principio de su conversación. «Bueno, si piensa así, ¿por qué me ofrece alojamiento aquí? ¿Es usted del Ejército de Salvación?»(29)

Una pregunta casi profética vista con mirada retrospectiva, pero que fue solo el comienzo de un conflicto en el que Trotski se vio cada vez más forzado a desempeñar el papel un tanto paradójico de tener que defender en nombre de la revolución precisamente a las personas que trataban de matarlo. «No tengo nada que reprochar a Stalin (fuera de los errores en su política). […] Se ha logrado mucho: para los obreros (mujeres, niños) […] el obrero ruso controla el Gobierno en la medida en que lo tolera, porque prefiere ese Gobierno a un retorno de los capitalistas. ¡Esta es la marca de su poder!» Ah, vaya, le respondió Weil, entonces se puede concluir que en otros lugares los obreros también controlan a su Gobierno tolerándolo, por ejemplo, en Francia o Alemania… «Usted, la idealista, me está diciendo que la clase dominante es una clase esclavizada […]. ¿Por qué tiene que dudar de todo?»

En todo caso, Trotski se mostró una vez más, al final de aquella conversación, muy seguro: «No solo creo que la nueva oposición de izquierdas logrará la revolución, sino que ¡estoy seguro de ello!». Y este fue el mensaje que también dio a los padres de Weil después de la reunión secreta con sus compañeros de armas de toda Europa: «¡La Cuarta Internacional comenzó en su casa!».(30)

TESTAMENTO

A comienzos de 1934, Simone Weil también encontró una nueva convicción para sí misma. Pero con una dirección muy diferente. El 6 de febrero de 1934, París era el escenario de graves disturbios y contiendas en las calles, con numerosos muertos y varios miles de heridos. En medio de la más profunda crisis económica, se había descubierto un gran fraude bancario y bursátil. Siguiendo el modelo de estafa piramidal, Alexandre Stavisky había malversado varios cientos de millones de francos del erario público, algo que al parecer había sido tapado por políticos locales y gubernamentales de la izquierda. Ello le vino muy bien a la prensa de la derecha, que no dejó de destacar los orígenes judeoucranianos del defraudador, además del papel de sus amigos socialistas. El día siguiente al de los disturbios, el primer ministro Édouard Daladier, miembro

del Parti Radical-Socialiste, dimitió como jefe de su ahora llamado «Gobierno de asesinos» tras solo seis días en el cargo. Esto apenas consiguió estabilizar la situación política.

Días después, Weil escribió desde París a su buena amiga (y más tarde biógrafa) Simone Pétrement, que se hallaba en Suiza: «No hay novedades aparte del hecho de que el país está en camino hacia el fascismo o, al menos, hacia una dictadura muy reaccionaria; pero ya sabes todo eso. Todas las informaciones de Rusia son también deprimentes. Y, en lo que respecta a Alemania, mejor no hablar. […] He decidido retirarme por completo de la política, aunque no de la investigación teórica. Pero esto no excluye en absoluto la posible participación en un gran movimiento de masas que surja espontáneamente (como acompañante, soldado), pero por ahora no quiero asumir más responsabilidades, por pequeñas que sean, ni siquiera de forma indirecta, porque estoy segura de que toda la sangre que se derrame será inútil, y que la batalla estará perdida de antemano».(31)

Weil quiso concentrar durante los meses siguientes toda su energía intelectual en un ensayo que para sus amigos llamó su «legado espiritual». Weil tenía entonces veinticinco años. Su título resultó profético para toda la década siguiente: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*.(32)

AMENAZADA

Cuando, el 12 de febrero de 1934, el liceo de Simone de Beauvoir respondió con unanimidad, como hicieron unos cuatro millones de franceses, al llamamiento de los sindicatos a la huelga general, ella se sumó «sin considerar siquiera si debía unirme a ellos, tan lejos estaba de cualquier actividad política».(33) Secundar la huelga significaba solidarizarse con los intereses de otros trabajadores. Pero, para este fin, no sentía ningún impulso interior. No estaba dispuesta, dijo, a «identificarme con la profesora que yo era»,(34) ni era capaz de entender en esta etapa de su vida qué le reportaba la existencia de otras personas. La existencia del «otro», escribiría desde una mirada retrospectiva, «siempre fue un peligro para mí […]. Siempre me mantuve en actitud defensiva. Con Sartre, había salido de este estado cuando le dije: “Somos uno”. Lo había puesto junto a mí en el centro del mundo. Nos rodeaba gente repulsiva, ridícula o divertida que no tenía ojos para verme; yo era la única mirada. Por eso no hago el menor caso de las opiniones de otras personas».(35)

Desde hacía casi cinco años, Jean-Paul Sartre y ella formaban ya una singular pareja; estaban unidos en una completa devoción intelectual al tiempo que abiertos a otras experiencias y aventuras. En 1929 habían obtenido los primeros puestos en los exámenes finales nacionales para profesores de filosofía (*agrégation*),(36) y, como establecían las reglas del sistema, fueron enviados desde París a una provincia para sus primeros años de enseñanza.

Al menos en este asunto, el traslado de Beauvoir de Marsella a Ruán en 1932 significó un regreso al centro de su propia existencia. Porque Sartre estaba enseñando en ese momento en la ciudad portuaria de El Havre, a solo una hora en tren. Desde allí era mucho más fácil viajar a París los fines de semana.

Sin embargo, incluso esta recién lograda cercanía no pudo salvar el abismo que sentía cómo se abría en su vida. Sobre todo, porque no quería dedicarse a la escritura literaria. Una y otra vez planeaba escribir novelas en los cafés del casco antiguo de Ruán, pero las desechaba al poco tiempo de empezarlas, unas semanas después; debía describir las presiones sociales que sufrían

las mujeres de su entorno tan pronto como aspiraban a una existencia verdaderamente libre.

LOS OTROS

No obstante, también cabe describir la situación vital de esta profesora de filosofía de veintiséis años con grandes inquietudes intelectuales de una manera mucho más prosaica: a pesar de su profunda y singular relación con Jean-Paul Sartre, dos años mayor que ella, todavía no había encontrado su propia voz, su propia posición en la vida. Ni profesional ni literaria. Ni política ni filosófica. Ni siquiera erótica.

Era obvio que en ella fermentaba un yo insólito y por completo distinto. Sufría sobre todo porque en su entorno había mujeres de su misma edad con mucha más influencia, como Colette Audry, muy comprometida con grupos comunistas y la única colega del lugar con la que Beauvoir deseaba tener cierta amistad. Y, naturalmente, con la camarada más cercana a Audry.

> Colette […] me hablaba a veces de Simone Weil y, aunque no le tenía mucha simpatía, aquella extraña se introducía en mi vida: era profesora […]. Se contaba que vivía en una pensión de camioneros, y que el primer día de cada mes ponía sobre la mesa su sueldo: cada cual podía servirse […]. Su inteligencia, su ascetismo y su extremismo me causaban admiración; sabía que no le habría causado lo mismo si me hubiera conocido. No podía incluirla en mi universo, y me sentía vagamente amenazada.(37)

Ya a los diecinueve años, cuando comenzó sus estudios de filosofía en la Sorbona, describió el contraste entre «el yo y los otros» como la cuestión que verdaderamente le afectaba.(38) Y así como Sartre, que estaba del todo presente en su creatividad, fue durante sus años de estudios el «gran igual», la existencia de su compañera de estudios Simone Weil quedaba del lado de los «grandes otros».

Ya en su primer encuentro ambas se repelieron como dos imanes. «Una gran hambruna había sacudido China, y me dijeron que ella; [Weil] prorrumpió en sollozos cuando recibió aquella noticia; esas lágrimas me obligaron a respetarla aún más que sus dotes para la filosofía. La envidiaba porque tenía un corazón capaz de latir para todo el mundo. Un día pude conocerla. No sé cómo entablamos conversación; me explicó en un tono cortante que una sola cosa contaba hoy en toda la Tierra: una revolución que diera de comer a todo el mundo. De manera no menos perentoria le objeté que el problema no es hacer felices a los hombres, sino encontrar un sentido a su existencia. Ella me miró fijamente. “Cómo se nota que usted nunca ha pasado hambre.” Este fue el final de nuestras relaciones».(39)

La voluntad que Beauvoir percibía en Weil de identificarse absolutamente con el sufrimiento de todos los hombres, incluso los más distantes, chocaba con la absoluta identificación de su yo con ella misma y su compañero (contra todos los demás). Para Beauvoir, el reto de «encontrar el sentido de la existencia humana» encerraba, en realidad, un doble problema. En primer lugar, ¿en qué radicaba una existencia con sentido? Y, en segundo lugar, ¿qué papel desempeñaría, o debería desempeñar, entonces la existencia de otras personas? En otras palabras: ¿qué sentido tendría la existencia manifiesta de los otros para la propia existencia?

Para ella y para el significado de su vida en este mundo, la existencia de Sartre era más que suficiente. Al resto podía tratarlo con indiferente ironía, y, cuando no podía, los otros no hacían más que causarle una gran molestia.

ENCAPSULADA

La nula voluntad de empatizar con otras personas, incluso de reconocer que ellas también existían, que hasta entonces definía la vida de Simone de Beauvoir, iba mucho más allá de una simple particularidad psicológica. Al fin y al cabo, sobre todo el edificio de la filosofía moderna —a partir de René Descartes— pesaba la duda de cómo un sujeto encapsulado por completo en su pensamiento podía saber que existían otros sujetos pensantes. Después de todo, resultaba imposible entrar en ellos. Todo lo que quedaba respecto a la vida consciente de otros sujetos eran deducciones hechas a partir de sus propias experiencias, conclusiones del tipo de «en su lugar yo experimentaría, pensaría, sentiría». Pero, como Descartes parecía haber demostrado de una vez por todas en sus fundamentales *Meditaciones*,(40) esas conclusiones podían estar equivocadas; sí, y en casos extremos incluso podrían carecer de cualquier base justificable. Al haber practicado lo bastante el arte del escepticismo filosófico, nada ni nadie podía proporcionarle, con solo referirse al comportamiento de otros hombres, la certeza de que estos eran también seres pensantes y sensibles. Después de todo, podrían ser meros autómatas o robots sin ninguna vida interior: En palabras del filósofo del siglo XVII:

> […] desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle, y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas.(41)

Una descripción literal de la actitud que Beauvoir y Sartre, una pareja con un profundo conocimiento de sus respectivos pensamientos, exhibían en los cafés de Ruán, El Havre y París. Los otros no existían para ellos como seres humanos. Ambos eran los únicos que pensaban y sentían. El resto de la humanidad solo era un telón de fondo que les servía para estimular sus pensamientos. Era una actitud tan atractiva como empobrecedora —y Sartre y Beauvoir lo notaban—, ya que la protección absoluta de la unicidad imaginada se pagaba por fuerza con una pérdida de la inmediatez y la posible plenitud de su propia realidad.(42)

Preguntarse desconcertados cómo podía evitarse ese desvanecimiento de la realidad sin tener que tocar la inviolable soberanía de su propia conciencia, resultaba muy común a la edad que tenían aquella pareja de filósofos. ¿Cómo podían escapar estos de aquel encapsulamiento en su propia caverna cerebral sin que el resto del mundo pudiera dictarles nada? ¿Cómo tomarse al pie de la letra el mundo y sus requerimientos sin dejar de mantener una irónica distancia?

POCIÓN MÁGICA

A finales de 1932 y principios de 1933, ambos se citaban con un antiguo compañero de estudios, Raymond Aron, para tomar una copa. Aron acababa de llegar de Berlín, donde disfrutaba de una beca de estudios, para pasar una breve estancia en París. Reunidos en el bar Bec de Gaz, en la Rue du Montparnasse, el retornado inició a ambos en una corriente filosófica alemana nueva, la llamada «fenomenología». Beauvoir lo recordaría así: «Pedimos la especialidad de la casa, cóctel de albaricoque. Aron señaló su vaso. “¿Ves, *mon petit camarade*, cómo eres un fenomenólogo? Puedes hablar de este cóctel, ¡y eso es filosofía!” Sartre se estremeció emocionado; eso era justo

lo que había deseado durante años: hablar de cualquier cosa que tuviera delante, y eso era filosofía. Aron lo convenció de que la fenomenología cumplía su deseo: superar el idealismo y el realismo, y afirmar la soberanía de la conciencia y la presencia del mundo tal y como se nos presenta».(43)

De pronto se le reveló la posibilidad que tanto buscaba: una tercera vía del pensamiento, del todo nueva, que lo acercaba a una cotidianidad libremente experimentada, y con la que no tenía que renunciar a la plasticidad de su propia vida intelectual, ni al contacto sin barreras con la llamada «realidad». Pero ¿cómo era esa vía? ¿Qué principios la diferenciaban?

Sartre y Beauvoir descubrieron enseguida por sus lecturas de los textos originales, tan intensos como lingüísticamente exigentes, que el matemático y filósofo Edmund Husserl ya había establecido en Gotinga y Friburgo una nueva forma de investigación filosófica antes de la Primera Guerra Mundial. Con la máxima de volver «a las cosas mismas», Husserl solo pedía a sus neófitos que describieran de la manera más precisa, sin alteraciones y, sobre todo, sin prejuicios, lo que se ofrecía a la conciencia como algo dado. ¿Y cómo se mostraban las cosas a la conciencia?

Lo característico del método de Husserl era una actitud meditativa, de concentración en lo puramente dado —evitando todo añadido o desviación—, para la que utilizó el término «reducción». Y una de sus primeras concepciones centrales de este método era esta: la conciencia, sin importar cómo se forme o de qué se ocupe, es siempre conciencia de o sobre algo. Probamos la dulzura del licor, nos perturba el ruido del automóvil que pasa, recordamos las vacaciones pasadas en otro país y esperamos que haga buen tiempo. Somos conscientes de todo esto. Nuestra conciencia es, por tanto, siempre conciencia «de algo». Husserl llama a esta esencial orientación «a» (o acto «de») la conciencia «intencionalidad». No sorprende, pues, que un cóctel de albaricoque en París bastara para aclarar esta verdad.

En estrecha relación con esta concepción, Husserl también especificó una segunda característica definitoria de la conciencia: como siempre está orientada a algo (por ser intencional), la conciencia es siempre conciencia de cosas que son en esencia externas y diferentes de ella (el licor, el automóvil, el paisaje, la lluvia). Para poder ser lo que es, la conciencia siempre sale al exterior de sí misma, a las cosas. La caracteriza, en otras palabras, el impulso natural a ir más allá de sí misma (o, por usar las palabras de Husserl, de «trascenderse»).

Aron se lo había explicado con muchísimo acierto a Sartre y a Beauvoir, pues había comprendido la carga filosóficamente explosiva de este planteamiento: la fenomenología abría un camino para entender de forma del todo nueva la propia existencia. Porque, en el mundo de Husserl, la conciencia no es totalmente pasiva en su orientación a las cosas (realismo), ni es una brújula hacia la cual las cosas estén orientadas (idealismo). Más bien, realismo e idealismo están ligados en lo más profundo sin llegar a ser uno. Ni el mundo desaparece por completo en la conciencia, ni la conciencia se disuelve por completo en el mundo. Como en un hermoso baile, ambos son ellos mismos y, sin embargo, uno no es nada sin el otro.(44)

MUROS

Dice mucho del entusiasmo que la fenomenología despertó en Sartre el que solo seis meses después, en el verano de 1933, decidiera pasar un año en la Maison de France de Berlín para

estudiar la nueva teoría en el país y en la lengua originales. En el ojo del nuevo ciclón del pensamiento filosófico, en una nueva realidad. Beauvoir, todavía en Ruán, también se enfrascó en el otoño en sus estudios filosóficos: recibió clases de alemán de un refugiado, estudió a Husserl en su lengua original y mantuvo un intenso intercambio de lecturas con Sartre. Mientras tanto, continuaba experimentando con la literatura, a la que incorporó, tras los pasos de Virginia Woolf, nuevas técnicas narrativas sugeridas por el método fenomenológico, como el «flujo de conciencia».

Resultaba claro que algo se movía, sobre todo con respecto a su relación. Atrás quedaban los días de la unión absoluta y de la intimidad dialogante. Sobre todo para Sartre, ya había demasiado conocimiento mutuo. Fieles a las nuevas pautas filosóficas, era el momento de estallar en lo físico. Sartre fue el primero, y durante el invierno dio a conocer con todo detalle a Beauvoir —su pacto de mutua confianza de 1929 lo exigía de forma expresa— su relación con la esposa de un compañero de estudios berlinés. Aunque Beauvoir afirmaba que no se sentía celosa, aquello bastó para que, a finales de febrero de 1934, recurriera a un psiquiatra parisino para obtener la baja por enfermedad (motivo: agotamiento mental) y tomase el siguiente tren expreso hacia el frío Berlín. No era para tanto. La «mujer luna» de Sartre, como ambos llamaban a la dama, no era una amenaza seria. Y Berlín, la capital de Alemania, merecía una visita; incluso —o en concreto— en 1934.

Las descripciones que Beauvoir hizo de su estancia en Alemania son todavía ejemplos impresionantes de cómo una enorme claridad filosófica puede acompañar a una ceguera casi absoluta frente a las realidades políticas (si comparamos esos apuntes con los informes que Simone Weil se trajo de Berlín solo dieciocho meses antes).

En cualquier caso, las consecuencias para la vida real del ascenso de Hitler al poder apenas se mencionan en los comentarios de Beauvoir. Juntos visitaron la casa de Leibniz en Hannover («muy bonita, con cristales abombados»), el casco antiguo de Dresde («aún más feo que Berlín») y la Reeperbahn de Hamburgo («donde se exhibían prostitutas maquilladas con el pelo rizado detrás de relucientes escaparates»).(45) Se centraron en las impresiones que les producían la arquitectura y la comida y en las que les dejaba la vida nocturna, como revela el siguiente pasaje: «Cantin nos llevó a los antros que había alrededor de la Alexanderplatz. Me hizo mucha gracia un letrero que había en una pared: "Se prohíbe animar a las damas" […]. Bebía cerveza en gigantescas cervecerías. En una de ellas había una sucesión de salas donde tres orquestas tocaban al mismo tiempo. A las once de la noche, todas las mesas estaban ocupadas, y la gente se cogía de los brazos y se mecía cantando. Esto es la *Stimmung*,(46) el "temple de ánimo", me dijo Sartre».

Sin embargo, de vuelta en Ruán, el estado de ánimo de Beauvoir se acercaba durante el verano a un nuevo bajón. En lugar de experimentar una liberación, su mirada se topaba allí con «muros por todas partes».(47) La época del gran «nosotros» ya había pasado, al igual que los años de su despreocupada adolescencia. Casi sin interés por la política, aburrida de su trabajo, con una crisis personal y estancada en lo literario, el único sentimiento sincero que le despertaba su entorno social y que podía confesar era un vago odio «al orden burgués». Ver a su superyó en el espejo solo le suscitaba pensamientos negativos. «Sin marido, sin hijos, sin hogar, sin posición social. ¡A esta edad, quieres ser alguien en el mundo!»(48)

Mientras, en Berlín, Sartre era capaz de abrirse camino cada día en un nuevo mundo, ella temía que la monotonía de la vida cotidiana acabara privando de todo sentido a su vida y al mundo. Beauvoir no estaba simplemente sola; se sentía sola. Como si el universo quisiera

burlarse de ella, se alojaba en un hotel llamado La Rochefoucauld y enseñaba en un liceo llamado Juana de Arco, todo ello en una ciudad cuya estrechez de miras provinciana se le antojó una vez a Gustave Flaubert como el escenario ideal para el suicidio de la protagonista de *Madame Bovary*. Cualquier otra cosa menos la historia personal y, sobre todo, la realidad que una vez soñó para sí misma. Todo menos la ansiada salvación mediante la filosofía.

MÁQUINA DE ESCRIBIR

En la primavera de 1934, la Gran Depresión golpeó al fin al matrimonio Rand. La fachada de su casa, que se asemejaba a un castillo del Loira, proyectaba la idea de que todo iba bien dentro, pero, en realidad, los recursos de los jóvenes artistas —él actor de cine y ella guionista— casi se habían agotado. Durante años, la carrera de Frank O'Connor en Hollywood se había mantenido estancada en un nivel muy bajo. Con treinta y siete años, el mayor logro de aquel hijo de un obrero metalúrgico de Ohio —alto, de tez oscura y esbelta elegancia— había sido la interpretación de un papel secundario en *King Kong II*.(49) También a Ayn Rand se le había abierto una gran brecha entre la ambición privada y el reconocimiento obtenido.

Desde luego, su situación no se debía a una falta de voluntad. «A partir de ahora no te permitirás pensar en ti misma, sino solamente en tu trabajo. Tú no existes. No eres más que una máquina de escribir. El secreto de la vida es ser pura voluntad. ¡Saber lo que quieres y luego hacerlo! […] Solo voluntad y control. Todo lo demás puede irse al infierno»,(50) se había jurado en 1929 en su diario. Desde entonces, no pasó ni un solo día sin hacer algún avance. Entre relatos breves y esbozos fue tanteando paso a paso las grandes formas literarias —drama, guion, novela— en un idioma todavía extraño para ella.

Como autora, la cuestión más importante para ella seguía siendo cómo las obras de ficción podían llegar a abordar cuestiones filosóficamente exigentes sin que el gran público perdiera el interés. La convicción de que era posible, al menos en principio, la había adquirido en Rusia casi desde la infancia. Después de todo, ¿qué eran las novelas de Dostoievski y de Tolstói sino grandes éxitos de una literatura metafísica cuya profundidad sedujo a un amplio círculo cultural? ¿O las obras de teatro de Chéjov? Era preciso lograr ese milagro también en el siglo XX, y en el verdadero medio del futuro, esto es, en el cine.

Tras siete años en Hollywood, su fórmula estaba clara: la trama debía tener varias capas. «Es preciso conseguir que una misma historia funcione como algo sin ningún trasfondo, de modo que quienes no tengan interés en enfoques intelectuales o artísticos más profundos no la encuentren pesada y, a la vez, quienes esperen ese enfoque hallen los aspectos más profundos en ese mismo material», escribió al productor y director de cine Kenneth MacGowan el 18 de mayo de 1934.(51)

Por ejemplo, la historia de un triángulo amoroso en el que una mujer debe entregarse a un segundo hombre para salvar o conquistar al hombre que realmente ama. Tales temas eran ya lo bastante emocionantes en el plano de la mera acción, pues se desea saber cómo esta se desarrolla y concluye. Sin embargo, en un segundo plano, la misma trama ofrece también una visión más profunda de la vida emocional y de los desafíos propios de los personajes. Y, en un tercer plano, este filosófico, la trama hace al final patente la tensión existencial básica entre «deber» e «inclinación», «sacrificio» y «felicidad», o entre «medio» y «fin».

Es cierto, admitía Rand en aquella carta, que al principio puede parecer extraño «querer

introducir temas filosóficos en una película. Pero si la filosofía solo despierta interés en quienes la buscan, y a los demás no los incomoda ni los aburre […], ¿por qué no?».(52) Rand tenía muy a la vista el objetivo artístico de su creación: filosofía para todos, y al más alto nivel (presentada en forma de guiones y novelas con un enorme potencial de best sellers). Eso era lo que quería. Y no descansaría hasta ver cumplido ese propósito.

HERMÉTICO

Su lucha por ese ideal cosechó sus primeros éxitos. Así, en 1932 varios estudios mostraron interés por su primer guion ya concluido. Con el título «Red Pawn» escribió la historia de una mujer estadounidense tan atractiva como valiente que se embarca hacia una remota isla del Gulag para liberar a su marido (allí prisionero), un ingeniero ruso que el sistema soviético ha vejado por su especial talento y por su exceso de iniciativa. El plan de la heroína es entablar una relación con el jefe del campo, ganarse su corazón y, finalmente, abrirle los ojos al valor único de cada ser humano, en particular, por supuesto, el de su marido (allí recluido).

Todo según la fórmula de Rand: el clásico triángulo amoroso con un énfasis filosófico e ideológico en la naturaleza inhumana del sistema soviético y en el poder liberador del sueño de la *pursuit of happiness* (ya completamente realizado en Estados Unidos). Cuando Rand concluyó el guion en 1932, todavía trabajaba a tiempo completo en la sección de atrezo de los estudios cinematográficos RKO; catorce horas diarias de estúpido trabajo de logística. Escribía por las noches y los domingos.(53)

Al final, la Universal se hizo con el guion de «Red Pawn» por setecientos dólares, más otros ochocientos por una versión final que ella misma debía preparar. Rand hubiera preferido ver su obra en manos de la Metro-Goldwyn-Mayer. Marlene Dietrich, contratada por los estudios, se entusiasmó con el material, pero su mentor y director, Josef von Sternberg, decidió apartarla, pues, solo unos meses antes, otro material cinematográfico de asunto ruso se había convertido en sus manos en un completo fiasco.(54)

La misma semana en que firmó el contrato, Rand renunció a su odiado trabajo y, en el punto culminante de la crisis económica, se atrevió a dar el salto a una existencia de escritora independiente. ¡Ahora o nunca!

Sin embargo, dos años más tarde, «Red Pawn» seguía esperando ser llevado a la pantalla. Y la primera gran novela de Rand, en la que había concentrado casi todas sus energías creativas, no había encontrado a nadie que le interesara. «Hermético» (en inglés «Airtight») era el título provisional del libro que en la primavera de 1934 tenía escrito a medias, y que, una vez más, abordaba la lucha de individuos empecinados en autorrealizarse, el amor y la felicidad. Esta vez, el lugar de la ausencia total de libertad no era un gulag siberiano, sino de forma general la joven Unión Soviética. El título ya expresaba con acierto el ambiente, extendido por toda la obra, de escasez, desamparo diario, miedo omnipresente y abuso de poder institucionalizado.

Rand presentó «Airtight» como la primera obra salida de la pluma de alguien que había experimentado en carne propia las circunstancias de la joven Unión Soviética, pero describía estas desde una perspectiva y una actitud claramente estadounidenses. ¡Debía de haber una manera de encajar esto! Y más aún por el hecho de que el lector estadounidense, como Rand escribió a su agente literaria Jean Wick, de Nueva York, «no tiene ni la menor idea [de las condiciones de vida en Leningrado]. De lo contrario, no habría aquí un número tan

indignantemente elevado de bolcheviques clandestinos y de idealistas que simpatizan con el sistema soviético; esos *liberals* [aquí, en el sentido de izquierdistas] se espantarían si supieran la verdad sobre las condiciones de vida soviéticas. Había escrito el libro justo para aquellas personas».(55)

Pero, en el fondo, la novela trataba de temas mucho más profundos que las condiciones de vida en la Unión Soviética o la lucha por el amor y la libertad de su protagonista. «"Airtight" no es en absoluto la historia de Kira Argounova. Es la historia de Kira Argounova "y" las masas [...]. El individuo contra las masas, ese es el verdadero y único tema de este libro. Porque este es el mayor problema de nuestro siglo; al menos para aquellos que deseen entenderlo.»(56)

Al parecer, los principales editores literarios de Nueva York no se interesaban mucho por el tema. Y, si lo hacían, su posición respecto a esta cuestión clave estaba en 1934 más del lado de la masa que del individuo. Con los años de la crisis económica, el sueño americano se había oscurecido en el país de la libertad. Cuando el demócrata Franklin Delano Roosevelt ganó las elecciones presidenciales de 1932 frente al republicano Herbert Hoover, la tasa de desempleo en el país era del 25 por ciento. Roosevelt no tardó en cumplir su promesa electoral de un New Deal: regulación estricta de los mercados financieros, programas de empleo estatales, redistribución mediante subidas de impuestos, prohibición de la propiedad privada del oro para estabilizar el dólar.

Ayn Rand no tuvo nunca que explicar lo muy vinculada que estuvo siempre su vida a las condiciones políticas y económicas. Recordando los traumas que ella y su familia habían sufrido al inicio de la revolución en Petrogrado, el nuevo paquete de medidas presidenciales, así como la retórica que lo acompañaba, le resultaba un tanto familiar. Pronto se temió lo peor. En el hecho de que, además, rechazaran su manuscrito veía otra inequívoca señal de hasta qué punto el comunismo ya se había infiltrado, sobre todo en la Costa Este, en las élites creadoras.

¿Nadie, incluso allí, quería entender y combatir lo que ella tenía ante los ojos como escenario mundial, la sumisión del individuo a los dictados de las masas rebeldes y hasta de las turbas? Todo aquello no era ficción, no había más que abrir los periódicos: en Moscú, en Berlín, en París y ahora en Washington, ¡el colectivismo ganaba todos los días una nueva batalla! Como nunca antes desde su llegada a Estados Unidos, se sintió decepcionada en sus más profundos deseos y esperanzas. En las dramáticas palabras de Kira, la protagonista de su novela: «Era yo contra ciento cincuenta millones».(57)

IDEALES

Encerrada en sí misma, en la crítica primavera de 1934 Rand empezó a escribir un «diario de pensamientos filosóficos».(58) En él iba a tratar de la manera más explícita las cuestiones que constituían el fondo, o el abismo, de toda vida humana: el problema del libre albedrío, la relación entre el sentimiento y la razón, la esencia del lenguaje, la existencia de valores absolutos y la tensión ética entre egoísmo y altruismo.

Ya las dos primeras anotaciones del 9 de abril de 1934 dan testimonio de la confianza en sí misma con que abordaba estas cuestiones de la humanidad:

> Estos son los vagos comienzos de una filósofa *amateur*. Para ser sometidos a nuevo examen bajo la luz de las ideas que me forme cuando haya dominado la filosofía; entonces juzgaré cuánto de esto se ha dicho ya antes; si

tengo algo nuevo que decir o algo viejo que decir, solo que mejor.

La especie humana solo tiene dos capacidades ilimitadas, sufrir y mentir. Combatiré la religión como la raíz de todas las mentiras humanas y como la única excusa para el sufrimiento.

Estoy convencida —y voy a reunir todos los datos de que disponga a este respecto— de que la mayor maldición de la humanidad es su capacidad de concebir los ideales como algo puramente abstracto y, por tanto, como algo que no tiene nada que ver con la vida diaria. En otras palabras, la capacidad de «vivir» de manera completamente diferente a como se «piensa», y así eliminar por completo el pensamiento de la vida. Y esto no solo con la vista puesta en los hipócritas que persiguen un fin y planean alcanzarlo, sino también en todos los casos, más peligrosos y descorazonadores, en los que los humanos, abandonados a su suerte, sufren una ruptura total entre sus convicciones más profundas y su existencia actual (y, sin embargo, creen poseer convicciones). Ellos piensan que sus ideales o sus vidas no tienen valor; normalmente ambas cosas.(59)

NIETZSCHE Y YO

El odio declarado a la religión, el elitismo indisimulado, el rechazo de toda necesidad del sufrimiento, la llamada a integrar plenamente los ideales afirmados en la vida práctica… ofrecen un claro testimonio de la influencia que Friedrich Nietzsche ejerció en los primeros escarceos sistemáticos de Rand. De hecho, Nietzsche fue el filósofo cuyas obras leyó con mayor intensidad.

Así habló Zaratustra, el primer libro que compró en inglés a su llegada a Estados Unidos, se convirtió durante años en algo así como su biblia particular. Sobre todo en las horas más bajas, volvía a él una y otra vez para reunir ánimos y reafirmar su misión. Mucho antes de que empezara a escribir un «diario de pensamientos filosóficos», expresiones como «Nietzsche y yo pensamos» o «como dice Nietzsche» acompañaban sus notas personales.(60) Pero Rand pudo haber tenido ya su primer contacto cercano con los escritos de Nietzsche durante su juventud en Petrogrado, donde las obras del pensador alemán del superhombre gozaban de una gran popularidad, sobre todo en los círculos empresariales y de vanguardia. Y también en los ambientes judíos progresistas de la metrópoli.

Como otros millones de jóvenes que encontraban un camino hacia la filosofía con el pensador del superhombre, en el caso de Rand el momento psicológico pudo haber resultado decisivo, además del contenido rebelde y del brillante estilo de Nietzsche. Los escritos de este último proporcionaban a los jóvenes de mente atenta, pero en particular en la fase crítica de su desarrollo (esto es, a los del grupo de edad de Rand, muchos de ellos jóvenes aislados), una justificación existencial de su rebeldía social; una especie de matriz explicativa de su diferencia, que también tenía el efecto seductor de permitirles verse a sí mismos, en tanto que repudiados, como parte de una auténtica élite.

No era este un impulso inofensivo, ya que siempre lo acompañaba un regusto narcisista. La propia Ayn demostraba a sus veintinueve años, en su diario de pensamientos, ser del todo consciente de esta inclinación elitista.

15-5-1934

Un día descubriré si soy un raro ejemplar de la especie humana, pues, en mi caso, los instintos y la razón son inseparables, con la razón guiando los instintos. ¿Soy rara o más bien normal y sana? ¿Trato de imponer a los demás mis peculiaridades como sistema filosófico? ¿Soy inusualmente inteligente o solo inusualmente sincera? Creo que lo segundo. A no ser que la sinceridad sea en sí una forma de inteligencia superior.(61)

Líneas de una sorprendente autoindagación que, en su ímpetu y razón, también podrían ser de Simone Weil, de Hannah Arendt o de Simone de Beauvoir. Todas vivieron desde su primera juventud atormentadas por la misma pregunta: ¿qué es lo que, en realidad, me hace ser tan diferente? ¿Qué es lo que yo, a diferencia de los demás, no soy capaz de entender y de vivir? ¿Soy en verdad el conductor kamikaze en la autopista de la vida o lo son más bien los viajeros en masa que tocan el claxon sin parar y conducen frente a mí uno tras otro con los faros encendidos? Una duda sobre el fondo de cualquier vida llevada filosóficamente.

TENSIÓN SOCRÁTICA

El ser humano que filosofa parece ser en esencia un paria de juicio discrepante y un profeta con una vida perfecta, cuyas huellas pueden descubrirse y descifrarse incluso en la más radical de las falsedades. En todo caso, esta es una forma de caracterizar el papel que Ayn Rand, así como sus contemporáneas Weil, Arendt y Beauvoir, aceptaban cada vez con más confianza durante los primeros años treinta del siglo XX. No es que hubieran tomado una clara decisión. Solo se experimentaban a sí mismas de una manera por completo diferente. Y, al mismo tiempo, sabían en su fuero interno quién o cuál era el verdadero problema que pedía ser tratado: no ellas, sino los demás. Quizá todos los demás.

Desde este punto de vista, el verdadero impulso del asombro como principio de todo filosofar no sería la extrañeza de que haya «algo y no nada», sino el verdadero asombro que un individuo siente ante el hecho de que los demás vivan como viven. En otras palabras, el desajuste con el filosofar original no sería ontológico o epistemológico, sino social. No se trataría de la relación del ego con un mundo callado, sino del ego con los demás hablantes.

En el momento histórico que constituyó el año 1934, cuando Roosevelt encarriló su New Deal como forma de Estado, podemos imaginarnos a Ayn Rand tan distanciada del comportamiento de sus compatriotas como Hannah Arendt en la comisaría de Berlín, como Simone Weil durante los debates en sus círculos comunistas o como Simone de Beauvoir como digna profesora del liceo Jeanne d’Arc en Ruán.

Se ponía de manifiesto que en este mundo —y en los humanos que lo habitaban— había algo esencialmente discordante. Quizá nunca dejara de haberlo. Pero, en verdad, ¿qué podía ser? ¿Y cómo sería posible, durante los primeros años de la década de 1930, curarse de forma individual de ese malestar que cada vez oprimía con mayor fuerza?

III

Experimentos
1934-1935

Rand se va a Broadway; Beauvoir, con Olga; Weil, a la fábrica, y Arendt, a Palestina

JUZGADA

Todos habían acudido a la cita: en primera fila, el director Frank Capra, Pola Negri, Gloria Swanson y Marlene Dietrich, junto con toda la nobleza rusa exiliada de Los Ángeles encabezada por el exgeneral del zar Iván Lébedev. Por supuesto, el general también insistió en apoyar a la nueva niña prodigio en aquel decisivo día. Lébedev los había invitado a una fiesta en honor de Rand que se celebraría por la noche en El Águila Blanca, el café habitual de la diáspora rusa.(1)

Pero lo primero era el turno del jurado. ¿Absolvían a la heroína y así demostraban que todavía existía un verdadero sentido de la libertad en el país? ¿Una buena voluntad residual de salvación para gente con fuste, ambición, osadía romántica y arrebatadora independencia? ¿O debería una vez más triunfar en su veredicto la moral convencional de la mayoría, la de las «muchedumbres», con sus reglas y mezquinos temores, con su formalismo vacuo, con su decencia aprendida, con su disimulada aversión a todo lo realmente grande y atrevido?

La tensión se podía palpar en la sala. Solo Ayn Rand, la verdadera protagonista de la ocasión, parecía extrañamente indiferente. Como si nada de aquello le incumbiese. Había distribuido los indicios con una gran habilidad, de tal manera que al jurado le resultara imposible basar su veredicto nada más que en los hechos. Después de todo, ¿qué dicen estos? ¿No es el interpretarlos la cuestión verdaderamente esencial en la vida?

Según Rand, la capacidad humana para adoptar una postura propia dependía sobre todo de lo que ella llamaba «sentido de la vida» (*sense of life*), que entendía como algo sentido desde el principio, más que argumentado, de qué era importante para todo ser humano: un sentir el lugar que uno ocupa en el mundo y, por tanto, también sus metas y aspiraciones. ¿Cuál era su «sentido de la vida»? ¿Cómo lo había distribuido y almacenado en su nueva patria «de los libres»? ¿Y cómo acabó desafiado? Estas eran sus preguntas y este era su auténtico experimento.

Ya en 1933 concebía la obra teatral como un crimen casi perfecto. Un drama judicial en tres actos cuyo estreno mundial se produjo aquella noche de finales de octubre de 1934 en el Hollywood Playhouse de Los Ángeles: *Woman on Trial*. Era su primera pieza escénica, y su primera presentación pública en Estados Unidos.

ANTES DEL JUICIO

No hacía ni ocho años que había llegado a aquella ciudad sin suficientes conocimientos del inglés y con una maleta en la mano. Ahora, su nombre brillaba en grandes letras iluminadas en los bulevares de Hollywood. Justo como había profetizado y hasta se había prometido a sí misma y a su familia de Leningrado. Cualquier otra persona habría estallado de orgullo ante lo que

había logrado. Sin embargo, Rand, que estaba más asustada por la fiesta del estreno que por la propia interpretación, sentía aquella noche una extraña mezcla de profundo cansancio y asco. Por lo menos, la actriz principal, una antigua estrella del cine mudo llamada Barbara Bedford, estuvo convincente en su papel protagonista de Karen Andre, la secretaria acusada. Y aunque la representación, que solo pudo contar con un pequeño presupuesto, dejaba mucho que desear en cuanto al atrezo y a la puesta en escena, el director y productor Edward E. Clive al menos se había ceñido al texto de Rand. Y, en concreto, el truco con el jurado parecía haber funcionado muy bien: antes de comenzar la representación, habían sido elegidos doce voluntarios entre el público, que luego, hacia el final del drama, y como parte de la actuación, debían pronunciar su fallo en nombre del pueblo en un escenario abierto, algo sin precedentes. Se trataba de algo del todo inaudito. Y era una idea de Rand.

Lo que la llevó a escribir la pieza dramática *Woman on Trial* (al principio titulada «Penthouse Legend»), que redactó en solo unas semanas, fue un caso real, y entonces muy discutido, el de Ivar Kreuger, especulador sueco y magnate de las cerillas. Sus negocios y operaciones bancarias, muy arriesgados, le habían permitido crear en Suecia una red mundial de empresas mixtas con más de cien firmas, y al parecer en esa operación consiguió amasar una enorme fortuna. En la primavera de 1932, al tener que enfrentarse a su insolvencia y a una previsible condena por fraude, Kreuger decidió suicidarse. Se disparó un tiro en la sien en un hotel de lujo parisino. Debido a su vida social de *playboy*, su caso también fue seguido de cerca por la prensa sensacionalista.

En la versión algo modificada de Rand, Kreuger es el desalmado hombre de negocios Björn Faulkner. La pregunta clave de la pieza teatral es si Karen Andre, la secretaria de Faulkner, durante largos años su socia y amante apasionada, fue responsable (y por qué razones) de que él decidiera precipitarse al vacío desde el balcón de su fastuoso ático. La joven viuda del fallecido y su padre banquero, completamente implicado en los negocios de Faulkner, afirman en el estrado de los testigos que fue asesinado a sangre fría por Andre debido a un desengaño amoroso. La acusada, en cambio, aunque no cabía duda de que había estado presente en el momento y en el lugar desde el que Faulkner había caído al vacío, niega con vehemencia haber cometido el crimen, lo cual queda ratificado por unos testigos. Durante su impresionante presencia de mujer segura de sí misma en el tribunal, también rechaza cualquier clase de desengaño (incluido el provocado por los celos) en su relación con un hombre al que amaba y admiraba profundamente, y cuyos actos delictivos, aventuras y falsos matrimonios encubrió y alentó durante años.

Se trataba, así pues, de un clásico proceso basado en indicios, con declaraciones contradictorias y con hechos no comprobados del todo. El drama se hallaba elaborado según una fórmula argumental muy del gusto de Rand (el habitual triángulo amoroso y la tensión superficial de una pregunta: «¿Quién cometió el asesinato?»). Sin embargo, en un nivel más hondo se encontraba el conflicto básico que cada espectador debía valorar por sí, el de la «personalidad fuerte» contra el «hombre cumplidor de las normas», el de la «actitud independiente contra el conformismo».(2) El jurado tenía que decidir a cuál de las partes creer y guiar así su elección. A falta de hechos claros, todo dependía del «sentido de la vida» de los miembros del jurado. Como en cualquier juicio que se precie, se juzgaría también a los juzgadores.

EGOÍSTA

Quien conocía su temple sabía que Rand no habría vacilado. Iluminada por su precoz y asimilado nietzscheanismo, sentía una particular fascinación por los hombres de acción que obran sin contemplaciones, aunque en el mundo real fuesen malabaristas financieros y hasta corruptores sexuales. Una vez identificada la moral convencional de las masas envidiosas como el verdadero enemigo, cualquiera que se opusiera a esas normas se convertía para ella en un aliado. La premisa que guiaba este sentimiento sobrehumano de la vida era bien simple: ¡todo menos la mediocridad!, ¡todo menos la modestia!

De ahí la gran decepción de la mañana siguiente. La mayoría del público elogió la obra y destacó sobre todo el gran talento de su autora; incluso los críticos estaban más que encantados con el truco del jurado en vivo. Sin embargo, no hubo ni una palabra sobre lo que para Rand era el verdadero tema de la obra; ni una palabra sobre la, según su opinión, implacable lucha mundial de los «individuos heroicos» contra las «muchedumbres».(3) ¿Qué ganaba con el reconocimiento de las masas si se debía a razones equivocadas? Tales éxitos solo podían satisfacer a personas sin auténtica autoestima. Y Rand no era una de ellas. De hecho, estaba convencida de que la manifiesta incapacidad para valorar correctamente las obras de arte se había generalizado en toda la cultura. Y con unas consecuencias devastadoras (también para la conciencia creadora de los propios artistas).

Solo unos meses antes, tras una atenta lectura de *La rebelión de las masas,* de Ortega y Gasset,(4) sentenció en su diario filosófico:

> El hombre al que hoy en día llaman «egoísta» (*selfish*) utiliza las «ideas» solo como un medio para un fin, que es lograr «sus propios» objetivos. Pero ¿cuáles son estos? ¿Qué se gana alcanzando el éxito y la celebridad atendiendo solo a las necesidades de las masas? En este caso no es «él» quien triunfa, no sus ideas y normas, sino solo su envoltura física. En realidad, ese hombre es esclavo de las masas. Esto es también lo que quiero decir cuando afirmo que la persona «egoísta», ambiciosa, de hoy es esencialmente «desinteresada» (*unselfish*) o «altruista» (*selfless*). La verdadera forma de egocentrismo es, en cambio, la que reclama el derecho a «sus propios ideales» y valores superiores. El «egoísmo superior» se caracteriza por reclamar las cosas por su valor esencial, no por su valor secundario.
>
> Un ejemplo de mi propia experiencia, que es el que más me preocupa en la actualidad, es el hecho de que pocas personas tienen la capacidad «o incluso el deseo» de juzgar las obras literarias según su valor «esencial». Para la mayoría de la gente, una obra solo adquiere un valor después de que otro se lo haya otorgado. Ella misma no tiene un criterio propio de valoración (ni lo echa en falta).(5)

Solo quien considera suyo de verdad un ego independiente y consolidado puede ser un buen egoísta. El egoísmo vulgar de un astuto manipulador de masas, en cambio, de alguien dispuesto a hacer y a decir cualquier cosa con el fin de conseguir el éxito, la celebridad o el poder, se halla interiormente demasiado vacío y desorientado para reclamar de forma justificada el título de egoísta superior.

Pero, sobre todo, las sociedades que idealizan sin reservas a esos vacuos héroes habrían perdido cualquier criterio fundamental de su propio valor y, por tanto, habrían puesto en peligro de manera clara su existencia; en especial en la forma de una dictadura del reconocimiento que parece legitimada democráticamente, a la cabeza de la cual se habría colocado un individuo de la masa con grandes dotes para la manipulación. La verdadera pesadilla de Rand en su país de la libertad.

SECOND HAND

Y ¿qué había en realidad detrás de la tendencia a abandonarse de forma voluntaria a la opinión de las «muchedumbres»? ¿Cuáles eran aquí los mecanismos psicológica y socialmente decisivos? Rand despertó tras mantener una conversación con su vecina. La joven, que, al igual que Rand, trabajaba en la industria del cine y tenía bastante éxito profesional como asistente de David O. Selznick, había atraído durante mucho tiempo la atención de Rand por parecerle muy ambiciosa y centrada en su carrera. Un día le preguntó sin más cuál era su verdadero objetivo en la vida. La interpelada, de nombre Marcella Bannett, no tuvo que pensar mucho: si nadie tuviera un automóvil, ella no querría tenerlo; si algunos tuvieran uno y otros no, ella querría tener uno; si algunos tuvieran dos automóviles y otros solo uno, ella querría tener dos. También era muy importante para ella que los demás supieran que tenía más que ellos.(6)

Rand casi no podía dar crédito a lo que oía: al parecer, las intenciones personales de esta mujer estaban orientadas únicamente a objetivos que otras personas de su entorno perseguían, y ello, a su vez, con el único objetivo de superar y sobrepasar en la medida de lo posible a esas personas en todos los ámbitos. Todo lo que le parecía deseable dependía de los deseos y las metas de otras personas, y era, por tanto, de naturaleza secundaria.

Pero ¿y si las personas a las que se orientaban los deseos de aquella secretaria también obedecían solo a los deseos que, a su vez, percibían en otras personas? En la mente de Rand se dibujaba la espantosa imagen de una sociedad supuestamente libre, cuya ambición e individualismo no eran en realidad más que una autodeterminación derivada y un deseo de reconocimiento pervertido. No podía, no quería vivir así. Nadie debería.

MADURA PARA EL CINE

Al menos tenía delante lo que llamaban «éxito». Los derechos cinematográficos de la obra teatral también se vendieron pronto, y le propusieron poner en escena su pieza con Samuel «Sam» Grosvenor Wood, uno de los directores de más éxito en aquella época en el Broadway neoyorquino. Siempre que Rand le permitiera modificar por su cuenta el texto si lo considerase necesario, y siempre que Rand colaborara con él en la tarea de trasladar el material a aquel gran escenario.

¿Qué era lo que la retenía en Hollywood? Desde luego, no el clima de California. Tampoco que su marido, Frank O’Connor, no hubiera hecho carrera. Apenas una semana después de la firma del contrato, la etapa de Hollywood quedó finiquitada, y el matrimonio puso rumbo a la Costa Este en una vieja camioneta. Durante el viaje, Rand vio por vez primera otro Estados Unidos, el de las pequeñas localidades empobrecidas, el de los agricultores desprovistos de medios, el de la profunda pobreza de los negros y, además, unas infraestructuras en ruinas.

Cuando, en Virginia, Frank tuvo que dejar paso a un camión que lo adelantaba, el vehículo en el que viajaban volcó y quedó parado en la cuneta. Ilesos, pero con el vehículo completamente inutilizado, viajaron hasta Nueva York con Greyhound Lines. Justo después de llegar, las cosas no pudieron ir peor. La financiación de la planeada representación en Broadway de *La noche del 16 de enero* se frustró de forma repentina , a comienzos de 1935, algo que condenó a Rand a una situación de desesperanzado abandono. Para ahorrarse gastos, el matrimonio compartió apartamento con Nick, el hermano de Frank, que entonces vivía en Nueva York a salto de mata.

Allí se sentaban los tres alrededor de una pequeña cocina en un espacio muy reducido a la espera de tiempos mejores. Rand tuvo que admitir con sinceridad que sus circunstancias diferían muy poco de las de su familia de Leningrado. De sus cartas se desprende que el otrora orgulloso padre, todavía sin empleo ni ingresos, deambulaba por las calles de la ciudad durante días para conseguir una bombilla. Tener un kilo de manzanas en casa se celebraba como un día de fiesta. La madre y las hermanas, que hablaban varios idiomas y eran muy cultas, debían estar muy al tanto para no perderse ninguna velada del partido comunista si no querían arriesgarse a perder su trabajo como guías.

Lo que sobre todo mantenía las ganas de vivir de la familia Rosenbaum era el fabuloso éxito de su ausente Alissa. Para que el padre también pudiera disfrutar de sus obras, la madre había traducido al ruso el texto de *La noche del 16 de enero*. El padre, Zinovi, no escatimaba elogios, y al momento ponía la pieza a la altura de Shakespeare tanto en lenguaje como en composición. La hermana, Nora, dibujaba en las cartas enormes letreros luminosos con el nombre de Ayn. Y la madre, Anna, dejaba ver su satisfacción de que, hasta en el superficial Hollywood, no había manera de rehuir la evidencia de que «un blanco es un blanco».(7) Toda la familia siempre supo que, donde reina la libertad, se impone el talento superior. Aunque a veces por caminos sinuosos; o muy sinuosos.

A las vanas esperanzas, renovadas todas las semanas, del productor se sumaban en aquella etapa más rechazos del ya terminado manuscrito de la novela «Airtight». Para no caer del todo en la pasividad, Rand despidió con cajas destempladas a su agente. Sin ingresos durante meses —incluso Frank buscó en vano un trabajo remunerado en un Nueva York castigado por la depresión—, a comienzos del verano Rand se habría alegrado de poder trabajar otra vez, por un mísero salario, como guionista en su antiguo estudio de la compañía RKO. Empezar de nuevo. Casi como en una película.

VIDA PROVINCIANA

También en la ciudad de Ruán, en el norte de Francia, desde el otoño de 1934 se representaba todos los fines de semana una pieza teatral particularmente jugosa en cafés, en tabernas y hasta en hoteles de paso de la ciudad de provincias. Los actores principales eran una escandalosa profesora de filosofía de veintiséis años del internado femenino de la localidad y su amante estable, solo dos años mayor y también profesor de filosofía, que hacía unas semanas había regresado de Berlín y que trabajaba durante la semana en la ciudad portuaria de El Havre, que estaba a una hora en tren. Otro personaje era una sensual exalumna de dieciocho años del internado llamada Olga Kosakiewicz, con raíces familiares en la alta aristocracia rusa, que exploraba la vida nocturna de la ciudad con los entonces cada vez más numerosos refugiados ucranianos y polacos.

Dado que tanto la profesora como su llamativamente menudo compañero sentimental competían con éxito y habilidad cambiantes por los favores sexuales de la más joven de la alianza, se trataba del clásico triángulo amoroso romántico. En un segundo plano, en cambio, se acumulaban tensiones cuya fuerza no podía por menos que afectar a cualquier vida consciente de sí: libertad frente a necesidad, presente frente a futuro, sujeto frente a objeto, autenticidad o inautenticidad.

Conceptos todos ellos usados de modo explícito en el desarrollo de la acción, sobre todo por la

pareja de filósofos originarios de París. Aquel otoño, su punto de partida puede describirse de la siguiente manera: en los albores de la edad adulta, Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir admitían haber quedado muy por detrás de sus esperanzas y expectativas. Una vez fueron los dos mejores estudiantes en la universidad más prestigiosa del país, y en ese momento eran solo dos de los varios miles de profesores de filosofía que enseñaban en las provincias francesas. La desilusión que sentía Jean-Paul en particular al tener que reconocer la situación en que se hallaba lo hundía en una continua depresión, muy persistente debido a que el año embriagador de la beca en Berlín le había abierto nuevos horizontes tanto intelectuales como sensitivos.

Sus pensamientos y comentarios durante aquellos meses apenas giraban en torno a algo distinto de la previsible monotonía de su existencia: su vida, muy ligada a la de Simone; las pocas amistades verdaderas ya hechas; la carrera profesional, claramente trazada. «Todavía no habíamos cumplido los treinta años y no íbamos a experimentar nada nuevo, ¡nunca!»(8)

Hasta su cabello empezó a tornarse mucho más ralo. Al igual que una vez durante su infancia, cuando los rizos dorados del niño de cinco años acabaron cortados durante una visita a la peluquería y de súbito tuvo que identificarse con un nuevo aspecto, totalmente desagradable, cuando se miraba al espejo la pérdida de cabello volvía a ser un trauma para él, aunque ahora más serio, porque apuntaba a la última e insuperable ofensa a su existencia, la muerte.

Cuando Simone recuperaba fuerzas, contradecía con vehemencia el lúgubre diagnóstico de Sartre, alababa una y otra vez su originalidad filosófica y, convencida de su talento único, le instaba a tener paciencia, perseverancia y sentido de la realidad. Pero sin ningún éxito, pues también ella meditaba cada vez más, con las lágrimas resbalándole por las mejillas, sobre la abismal incompatibilidad entre la felicidad del momento y la inevitable nulidad de todo esfuerzo, sobre todo cuando había bebido demasiado.(9)

La dividida vida cotidiana de la provincia había cobrado un sabor rancio. Y, si eran sinceros, debían admitir que lo mismo sucedía con el sexo, entonces más esporádico, entre ellos. Jean-Paul, en concreto, apenas tomaba la iniciativa, y dejaba a Simone, con toda la franqueza recíproca que se habían prometido, siempre desasistida. ¿Se debía ello solo a que estaban demasiado cerca espiritualmente? ¿O era la unanimidad de pensamiento, siempre renovada en la conversación, y que constituía la base en la que se sustentaba su relación con el mundo, nada más que otra ilusión?

Las grietas abiertas el año anterior amenazaban con transformarse en una sima durante aquel invierno de 1934-1935. Con varios proyectos de novela abortados en el cajón, Beauvoir no había escrito ni una página desde hacía un año, mientras que Sartre seguía produciendo sin cesar, y con tal intensidad y rapidez que, en su búsqueda sin dirección, parecía haber algo obsesivo; solo en los meses anteriores había redactado un manuscrito de varios cientos de páginas sobre la psique humana. Además, todavía, o una vez más, se encontraba revisando de manera drástica una parte de una novela que ya había reelaborado de muchas formas, y que en ese momento llevaba el título provisional de «Melancolía».(10)

Ambos proyectos se hallaban muy relacionados en el sentido de que, según creía Sartre, eran sobre todo las trampas de la imaginación las que ponían a los hombres en un permanente estado de desolación. Sobre todo cuando las ideas que un individuo se forma de sí están en abierto conflicto con su existencia actual. Las maneras de fracasar de lleno en el propio modelo de identidad son tan ricas y variadas como el poder de la propia imaginación humana. Para darse cuenta de ello, la pareja solo tenía que mirar desde el café a los buenos ciudadanos de Ruán o El Havre cuando pasaban delante de los ventanales sintiendo una desesperanza más o menos

callada. Ni siquiera necesitaban más mala suerte para que en unos pocos años ellos fuesen también como aquellos transeúntes.

Con todo, aún tenían objetivos que iban mucho más allá de las ocupaciones diarias. Pero ¿era eso bueno? ¿O era, por el contrario, el verdadero problema?

EL PRINCIPIO OLGA

Qué diferente era Olga. Solo al final del último curso llamó la atención de Beauvoir por un brillante ensayo sobre Kant. Esa explosión de pensamientos, surgida al parecer de la nada, ejemplificaba la inestabilidad e indocilidad de su relación con el mundo, que oscilaba, de una manera difícil de comprender, entre la desprejuiciada clarividencia y la completa desorientación. Parecía comprender al momento las relaciones más complejas, pero sobre todo la vida interior de otras personas, y al mismo tiempo se mostraba ciega con respecto a sus propios objetivos y pulsiones.

Beauvoir se explicaba este carácter por la particular tensión que generaban el hogar y la educación de Olga. La madre francesa de Olga había viajado una vez a Rusia para trabajar como niñera, y allí se había enamorado de un ingeniero de buena familia (perteneciente a la nobleza bielorrusa). En el curso de la Revolución de Octubre, la joven familia tuvo que huir a Francia, donde, como tantos otros rusos exiliados, llevó una existencia muy apartada socialmente que se vio agravada por el aislamiento propio de la provincia. Ni pertenecía a ella ni deseaba establecerse allí.

Mientras el protocolo aristocrático y las ideas elitistas reinaban dentro de las cuatro paredes, en el mundo cotidiano chocaba con experiencias de absoluto desclasamiento y exclusión. La educación en casa se ciñó al ideal de educación libre de quienes nunca tendrían que trabajar por dinero, mientras que el empobrecimiento que vivía entonces la familia empujaba a los hijos, llenos de ambiciones, hacia una carrera en alguna profesión que asegurase su existencia. También Olga, que debía estudiar medicina, según los deseos de sus padres, pero que en su primer año después de terminar los estudios en el liceo no encontraba en sí nada que pudiera vincularla con ese objetivo, ni nada que lo refutara de forma clara. «Olga estaba convencida desde la infancia de que nada podía pretender en la sociedad en la que vivía, y no esperaba que esa sociedad le deparase un futuro; el día siguiente apenas existía para ella, y el año siguiente no existía en absoluto.»(11)

Como para muchas de las alumnas de su promoción, la inconformista profesora de filosofía Beauvoir se había convertido para Olga en un admirado modelo al que imitar, mientras que Beauvoir veía en la soledad manifiesta de Olga y en la profundidad de sus pensamientos una labor educadora. Al principio tomaban café juntas, salían a pasear y trataban de conocerse, y pronto empezaron a hablar de forma más abierta. Beauvoir observó con creciente fascinación cómo todas las exigencias y expectativas que se le imponían a Olga desde fuera rebotaban en ella sin ningún efecto, y sin nada que se pareciese a la vergüenza o el arrepentimiento. Mientras Beauvoir, con veintiséis años, seguía luchando con plena conciencia por emanciparse de las exigencias y expectativas de sus padres, Olga, de apenas dieciocho, parecía haber logrado hacía tiempo este objetivo, por así decirlo, de manera sonámbula. Olga se había lanzado sin más a la vida. Ni era otra que sí misma ni dejaba entrever que otros pudieran apoderarse de su ser. «Me entendía muy bien con Olga, aunque éramos muy diferentes. Yo vivía mis planes; ella negaba el

futuro. Cada esfuerzo le parecía desdeñable, la precaución, una muestra de miedo y la perseverancia, un autoengaño. Para ella, solo contaban las emociones; lo que se pensaba con la cabeza no le interesaba […]. A Olga le bastaba el presente; las palabras que definen, limitan o prometen y siempre anticipan algo le parecían del todo inapropiadas.»(12)

Aunque quisieran disciplinarla intelectualmente —y justo esa disciplina, consistente en dar a su vida social una orientación psicofilosófica, era la que Sartre y Beauvoir aspiraban a dominar durante años—, Olga encarnaba de manera ejemplar la utopía de una inmediatez vital y filosófica, el principio de la pura y momentánea vitalidad.

HECHICEROS

Sartre también tenía conciencia, después de sus primeros encuentros con ella, de lo tremendamente estimulante que resultaba el trato con la «pequeña rusa», de lo adecuada que era como pantalla de proyección de todas las actitudes y deseos que le prometían una salida del tedio intelectualmente nefasto de su existencia. Porque, en la primavera de 1935, Sartre no solo seguía muy deprimido, sino que estaba cada vez más convencido de que iba a volverse loco. Esto se debía también a las legiones de crustáceos y de insectos del tamaño de un hombre que lo seguían adondequiera que fuese. Su interés erudito por la naturaleza de la imaginación humana le había llevado a participar en los experimentos con mescalina de un amigo psiquiatra parisino. Aunque este le había garantizado que las alucinaciones provocadas por la droga durarían como mucho unas treinta y seis horas, en el caso de Sartre se repetían, y con una intensidad que no disminuía, semanas y meses después de haber ingerido la droga. No se trataba solo de que se veía envejecer y de que, como todos los demás, un día moriría. No, ahora la locura se apoderaba de su espíritu.

Una y otra vez le pidió a Beauvoir durante aquella primavera que le prometiera no dejarlo solo en su camino, por el que parecía avanzar de forma inexorable, hacia la locura. Los médicos hablaban de hipertensión y le recomendaban que descansara y que hiciera pausas mientras escribía. Sin embargo, Beauvoir, que a lo largo de los años se había familiarizado mucho con la hipocondría de Sartre, hizo otro diagnóstico: lo que Sartre necesitaba durante aquella crisis era un nuevo objeto de deseo. A ser posible uno que fuese lo bastante complejo y obstinado como para mantenerlo ocupado tanto física como mentalmente durante mucho tiempo. Era la distracción como estrategia de supervivencia. «Preferí que Sartre escudriñara los sentimientos de Olga antes que se reavivaran sus delirios psicóticos.»(13)

Y así sucedió que la relación única y necesaria, el pacto diádico de Beauvoir, se amplió de manera oficial a un trío con el «comodín» Olga a lo largo de 1935. La joven encontró apoyo y reconocimiento en la pareja de pensadores a la que admiraba sin límites, y asumió la función de estimular la vitalidad que, Sartre en particular, necesitaba con urgencia. O, según una descripción más florida de los mismos hechos: «En el triángulo mágico formado por nuestras miradas cruzadas, todos nos sentíamos a un tiempo hechiceros y hechizados».(14)

DIFERENCIA DE ROLES

Como eso no podía funcionar sin un plan, Beauvoir estableció y dirigió un régimen de reuniones de dos y de asambleas plenarias que permitiría a cada cual reclamar sus derechos. Sobre todo al

principio del experimento, Beauvoir se sintió liberada de la destructiva y continua presión que había tenido que soportar durante muchos meses debido a la crisis de Sartre. Su percepción del mundo y de sí misma durante aquella etapa fue, en verdad, del todo diferente.

Mientras que a Sartre, siempre rodeado de cuidados y a resguardo en lo económico, la vida de profesor tuvo que parecerle un indigno callejón sin salida en el que «veía cómo menguaba su libertad», esa profesión le mostró a Beauvoir, a pesar de todas sus exigencias, un camino hacia la verdadera autonomía, en especial en una época en la que las mujeres francesas ni siquiera tenían derecho a votar. Si bien Sartre se sentía en la provincia como alguien a quien otros habían forzado a desempeñar un rol, Beauvoir podía juzgar con orgullo que había elegido y que había luchado por su propio destino en aquel lugar.(15) Para ella, el bienestar de su «pequeña criatura»(16) era todavía una fuente de sentido para su propia existencia, mientras que el genio de Sartre para las relaciones se caracterizaba justo por su capacidad de mantenerse completamente centrado en sí mismo y en el desarrollo de sus pensamientos y de sus obras. Al menos de esta manera, Beauvoir quedó atrapada en una dinámica propia de una relación clásica: ¡primero él!

Sin embargo, Sartre solo se sentía cómodo cuando Beauvoir se mantenía intelectualmente efervescente. De ahí que la sequía que el año anterior había padecido la producción literaria de Beauvoir fuese también para él un motivo de gran preocupación. Una y otra vez le preguntaba por el progreso de sus proyectos literarios; unas veces preocupado, otras exigente y otras más incluso burlón. «Antes, Biber, se le ocurrían toda clase de cositas.»(17)

Pero fue ahí, en el supuesto centro de su existencia, es decir, en la escritura, donde se reveló otra diferencia categórica, una disparidad basada menos en la inteligencia, en el talento o en la comprensión que en la verdadera meta de su pensamiento. Beauvoir la describe de la siguiente manera:

> Cada vez que una teoría me convencía, la incorporaba a mi vida, y ella cambiaba mi relación con el mundo, coloreaba mi experiencia. Tenía, en suma, una sólida capacidad de asimilación y un sentido crítico bien desarrollado, y la filosofía era para mí una realidad viva, una fuente inagotable.
>
> Sin embargo, no me consideraba una filósofa; sabía muy bien que la facilidad con la que penetraba en un texto se debía a mi falta de inventiva. En este terreno, los espíritus verdaderamente creadores son tan raros que la pregunta de por qué no intenté ser uno de ellos resulta ociosa. Más bien habría que explicar qué es lo que permite a ciertos individuos soportar ese delirio planeado en que consiste un sistema y de dónde les viene la tenacidad que hace de sus ideas las llaves del universo. Ya he dicho que esa clase de obstinación es ajena a la condición femenina.(18)

Este recuerdo, que a nadie le pasaría inadvertido, lo dejó escrito Beauvoir a finales de la década de 1950, una época en que su obra *El segundo sexo* (1949), fundamental para el movimiento feminista posterior, contaba ya diez años. El pasaje ejemplifica la convicción que Beauvoir tuvo durante toda su vida de que las disposiciones mentales de los hombres y las mujeres eran genéricamente diferentes, y las ilustraba con dos ejes, «plasticidad frente a rigidez» y «realidad frente a delirio». Una categorización que, si bien se mira, no dejaba en buen lugar a los básicamente sistemáticos varones. Incluso un delirio «planeado» sigue siendo justo lo que es, un delirio (y, por tanto, una forma eminente de perder el sentido de la realidad).

La forma de filosofar de Beauvoir era, por el contrario, una referencia plástica a la vida diaria, a la propia vida, que tenía por finalidad iluminar, con los medios de una nueva descripción, aquellas cosas que se cree conocer y saber, y hacerlo con una luz que les permitiera perfilarse de

forma más clara, más viva y, en consecuencia, más libre. El punto de partida de este arte de la redescripción lo constituían, en primer término, las propias experiencias y sucesos, luego reavivados en una narración. La filosofía como semificción sobre una base biográfica.

Tras muchos intentos y comienzos abortados, en la primavera de 1935 Beauvoir se aventuró en un nuevo camino como autora. Esta vez no en la forma de una nueva novela, sino de varios relatos breves más o menos entrelazados con los que pretendía «[mostrar] la marea de crímenes, mezquinos o monstruosos», resultantes de las «mistificaciones espiritualistas»(19) engendradas y encubiertas por la religión.

Con su profunda aversión, incluso repugnancia, hacia el ambiente católico francés de clase media alta del que procedía, los relatos de Beauvoir tenían el siguiente propósito: hacer visibles los ideales religiosos —y, a ellos ligados, las normas diarias fundadas en la religión— como los principales culpables de una abnegación que forzaba, sobre todo a las jóvenes, a vivir en una permanente falta de autoestima y de libertad y, finalmente, a experimentar la frustración sexual. «Me limitaría a las cosas, a las personas que conocía; trataría de hacer tangible una verdad que yo misma había sufrido. Ellas darían unidad al libro, cuyo tema insinué con un título que irónicamente había tomado prestado de Maritain: “Primauté du spirituel”.»(20)

FLORES DE ESPIRITUALIDAD

Es fácil entrever en qué aspectos Olga tuvo que constituir —como voluntad y representación— un objeto de estudio muy inspirador en aquella mezcolanza tan dinámica (también de forma filosófica). Por un lado, Olga, que estaba maravillosamente libre de planes, parecía encarnar la deseada franqueza y, por tanto, asimismo la vitalidad de un acceso al mundo libre de deformaciones y adulteraciones. Sobre todo a los ojos de Sartre, que con Olga y a través de Olga experimentó «el vértigo de esa conciencia desnuda e instantánea que solo parecía sentir de forma intensa y pura. Esto lo puse tan alto que, por primera vez en mi vida, me sentí humilde y desarmado ante alguien y quise aprender».(21)

Beauvoir reconoció a su vez la tendencia a transfigurar a Olga y «sus rebeliones, su libertad, su indocilidad» en un «mito»,(22) el del florecimiento puro, sin desfiguración, de la conciencia del ahora. Por otro lado, pronto le preocupó mucho la poderosa influencia de Olga en el mundo de Sartre. «Con su apetencia de conquistarla, Sartre aumentó el valor de Olga hasta el infinito. De repente ya no me permitía tomar a la ligera sus opiniones, sus inclinaciones y sus antipatías.»(23)

El creciente distanciamiento de Beauvoir quizá estuviera relacionado con su percepción profesional y literariamente aguzada de que, en particular en el caso de mujeres jóvenes, esa admirable franqueza no era, en realidad, sino la más profunda autoconfusión y una volubilidad asociada a una continua desesperación; una desorientación tan profunda y total que su efecto superficial la volvía casi indistinguible de la perfecta autenticidad. Olga pronto se le apareció como un ser vacilante que, según con cuál de los dos polos jugaba (o sentía que tenía que jugar), unas veces revelaba un aspecto y otras veces otro distinto de su ser chispeante. Sin embargo, Sartre no era aún lo bastante estable como para poder presentar una clara resistencia. «De palabra y obra contribuía yo con empeño al buen funcionamiento del trío. Pero no estaba satisfecha, ni conmigo ni con ellos, y me asustaba el futuro.»(24)

Al menos avanzaba en la literatura. Ya en la primavera de 1935, Beauvoir concluyó un primer

relato titulado «Lisa». Era la historia de una estudiante de un internado femenino interesada por la filosofía. Delgada y demacrada, había dejado que la educación allí recibida «la anquilosara hasta caer en la esterilidad»(25) en lugar de despertar su vitalidad.

Valiéndose de una pequeña mentira, Lisa obtiene un permiso para viajar a París y dirigirse a la Biblioteca Nacional con el único objetivo de encontrarse allí, como por casualidad, con el joven del que estaba enamorada, que era hermano de su mejor y única amiga y que no mostraba ningún interés por ella. Sin embargo, en una parada de autobús una mujer mayor la acusa de ser la amante de su marido. Esto trastoca su idea de sí misma: «Ella, que normalmente odiaba su rostro afilado, su magra figura —parecía un saltamontes—, sintió de pronto que su carne se volvía suave, tierna y floreciente. ¿Podía pasar por la amante de un hombre maduro?».(26) Durante una visita posterior al dentista, este le hace vagas insinuaciones de carácter erótico, y Lisa termina el día con la idea de que un arcángel y su amado de la biblioteca se han fundido en una persona. Al final se masturba en su habitación individual del internado de Santa Inés.

Flores de espiritualidad. Flores del mal. Ya podía el resto del mundo desmoronarse. Beauvoir notaba cada vez con más claridad que, como autora, estaba siguiendo un camino que la llevaría a su meta.

DERRUMBE

Que las depresiones causaran unos ataques de migraña que duraban semanas, o que esos dolores fueran los que le provocaban esas nuevas depresiones, era algo que no podía distinguir aquel año. Durante mucho tiempo los medicamentos no le hacían ningún efecto. Apenas pudo terminar bien el curso escolar. En el verano de 1934, Simone Weil se libró de la enseñanza durante un año para, como ella misma dijo, redactar su «testamento filosófico». Tenía veinticinco años.

Ya entonces albergaba pocas dudas de que era inevitable otra guerra mundial y de que naciones como Francia, España y Estados Unidos se verían arrastradas de forma inevitable a la vorágine de la lógica social totalitaria.

> […] la humanidad se encamina ahora hacia una forma totalitaria de organización social, por emplear la expresión que a menudo usan los nacionalsocialistas, es decir, a un régimen en el que el poder del Estado dominará de manera soberana en todos los ámbitos, incluso, muy especialmente, en el del pensamiento. Rusia ofrece, para desgracia de su pueblo, un ejemplo casi perfecto de tal régimen […], pero parece inevitable que todos [los demás países] se asemejen más o menos a este modelo en los próximos años.(27)

Durante los meses de septiembre a noviembre de 1934, el texto, en un principio concebido como un artículo, se amplió hasta convertirse en un libro. Con el título de *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, que recuerda a Jean-Jacques Rousseau, aspiraba a la instauración de una sociedad verdaderamente libre compuesta de individuos con plena autonomía. El texto debe entenderse como «testamento» en la medida en que se refiere de manera explícita a una generación «posterior» a la catástrofe. Para Weil, la degradación de su época era tal que ya no podía impedirse el amenazante incendio mundial.

Aunque no se pudiera salvar nada en el sentido político, todavía quedaba la opción de integrar los conocimientos adquiridos en la vida y contrastarlos y perfeccionarlos en la práctica concreta. Por eso, en diciembre de 1934 —poco después de concluir su «testamento»—, Weil cumplió un sueño que había acariciado desde sus días de estudiante y se dedicó a trabajar a destajo en París

como ayudante no cualificada en una fábrica de componentes metálicos de la compañía Alsthom.

Quería experimentar en sus propias carnes la opresión que ella, como pensadora, aspiraba a erradicar. ¡Fuera de la torre de la teoría! ¡A la sufrida vida diaria de los trabajadores! Ni Marx, ni Engels, ni Lenin, ni Trotski ni Stalin habían conocido en realidad la vida dentro de una fábrica. Y eso se notaba claramente, según la crítica de Weil, en sus respectivos análisis y métodos.

Y, una vez puestos en práctica estos, ¿no fue sobre todo la ausencia de una experiencia determinada en las herméticas cámaras, donde solo se oían los ecos de la burguesía y del proletariado, la que hizo que el desconocimiento de la forma contraria de existencia produjera monstruosos mundos de falsas atribuciones y supuestas conjuras? En las fantasías de los proletarios, el mundo del empresario burgués se regía por las fuerzas demoniacas de las «finanzas», de la «industria», de las «bolsas» y de los «bancos» (y, por supuesto, también en Francia, y cada vez más, de «los judíos»). Y la clase propietaria no veía en los activistas proletarios más que a «provocadores», a «alborotadores pagados» o a meros «saqueadores».(28)

EN LA CADENA DE MONTAJE

En el invierno de 1934, Weil se aventuró, pues, a hacer su comprobación definitiva de la realidad, y hasta hablaba, en su diario de la fábrica, del propósito de entrar en «contacto directo con la realidad».(29) Reflexionando con más detenimiento, tal vez no fuera tan fácil explicar por qué el día a día de un hombre que troquela formas metálicas durante diez horas con un solo movimiento manual por un mínimo salario que apenas asegura su sustento sería de alguna manera «más real» que el de una profesora de filosofía en una provincia francesa o la de una exiliada rusa que trabaja en la industria del cine en Nueva York.

En cualquier caso, la voluntad de Weil de trabajar en la fábrica se inscribía en una venerable tradición de experimentos filosóficos cuyo objetivo declarado era dar la espalda a un mundo supuestamente alienado y alcanzar una mayor claridad de pensamiento en contacto con unas formas de vida o con unos ambientes más cercanos en apariencia a la realidad. Como cuando Buda abandonó su palacio, como cuando Diógenes se metió en un barril que convirtió en su casa o como cuando Thoreau se construyó su cabaña junto al lago Walden.

Aunque Weil se mudó del apartamento de sus padres cercano al Jardín de Luxemburgo a un cuarto alquilado cerca de la fábrica suburbial para legitimar su experiencia, el puerto seguro de Mime y Biri se hallaba próximo y siempre abierto a ella. Y también dispuesto a invitarla a cenar con ellos. Un ofrecimiento que, por supuesto, Simone solo aceptaba a condición de que, después de cenar, pudiera dejar sobre la mesa la cantidad exacta equivalente a una cena en el restaurante. Una farsa que la madre de Weil sabía cómo contrarrestar. En el curso de sus no poco frecuentes visitas a la modesta habitación de Simone, que se hallaba casi siempre desordenada, escondía pequeñas sumas de dinero entre la ropa y en los cajones para que, días después, su hija pudiera sentir que había hecho un feliz y casual hallazgo.(30)

Su proyecto también estaba muy limitado en el tiempo (de hecho, no trabajaría ni veinticuatro semanas), y si la admitieron en la fábrica fue por mediación de un antiguo camarada sindical de Weil. Él conocía personalmente al responsable de las decisiones en la fábrica de Alsthom; le comunicó con antelación el proyecto de Weil y le informó de su completa incapacidad para desempeñar algún papel productivo en el proceso de fabricación. Además, le hizo prometer que durante el periodo, que preveía corto, que permaneciera en la fábrica no quitaría ojo a la noble

aprendiz para protegerla de las posibles consecuencias de su torpeza manual.

Cuando el lunes 17 de diciembre de 1934, solo dos semanas después de empezar a trabajar, Weil fue a la calle Auguste Comte para cenar en casa de sus padres con una blusa manchada de grasa, su estado era ya preocupante. Simone hablaba menos de lo que comía. Eso era siempre una seria señal de alarma. Apenas encontraba fuerzas para mantenerse erguida en la silla. Sobre todo, no se esperaba que ese profundo cansancio que se extendía a todos sus miembros no le dejaba siquiera suficiente energía para anotar meticulosamente sus experiencias cotidianas y reflexionar sobre ellas en su diario de la fábrica, tal y como había planeado. La anotación del 17 de diciembre —puede que la escribiera en el metro— decía lo siguiente:

> Tarde — Prensa: piezas muy difíciles de insertar por 0,56 ₣ (600 de 2.30 a 5.15 h.; una media hora para volver a montar la máquina, que estaba bloqueada porque dejé una pieza dentro de ella). Cansada y asqueada. Sensación de haber sido una persona libre durante 24 horas (el domingo) y ahora tener que readaptarme a una condición servil. El disgusto por esos 56 céntimos me obliga a esforzarme y agotarme con la certeza de una reprimenda por la lentitud o por haber estropeado algo […] sensación de esclavitud.
>
> Vértigo de la velocidad. (Especialmente cuando para lanzarse a ello hay que superar el cansancio, los dolores de cabeza, las náuseas.)(31)

Un día del todo típico en la vida de la obrera Simone Weil. Ni una sola vez durante esos seis meses lograría producir la cantidad mínima de piezas establecida. En vez de ello, no hacía sino dejar con triste regularidad productos defectuosos; las máquinas bloqueaban su voluntad; las partes simplemente se caían o fallaban; confundía piezas esenciales, las olvidaba, las insertaba de manera incorrecta y, muy a menudo, una vez producidas, las olvidaba en la máquina.

Una y otra vez, la monotonía de la tarea le producía una sensación de abandono que la dejaba con la mente en blanco debido al interminable cansancio; una especie de muerte interior, que a los pocos días se extendía a toda su existencia. El temor al fracaso se deslizaba en sueños agitados, y un llanto incontenible era su mejor alivio. Sin embargo, no la liberaban de sus tremendas jaquecas.

CONOCIMIENTO E INTERÉS

Weil no estaba hecha para aquel tipo de existencia, lo cual no habría sido para ella una sorpresa o un descubrimiento. Pero ¿qué clase de persona era o sería? ¿Había seres capaces de pensar que podían conservar de forma duradera su autoestima y su dignidad en aquellas condiciones?

Precisamente de estas cuestiones trataba su ya concluido «testamento» filosófico. Eran también las que guiaron los análisis de Karl Marx. Solo que este las abordaba, como decía Weil en sus «reflexiones», desde fundamentos en última instancia míticos (con desastrosas consecuencias para el proletariado de todos los países, que en teoría sería liberado después de una revolución).

Según Weil, el análisis de Marx se hallaba lastrado, a pesar de su reconocida claridad y del esfuerzo científico, por una filosofía casi religiosa de la historia. El error capital radicaba en la suposición, no justificada ni cuestionada por el propio Marx, de que todo progreso de las fuerzas productivas permitiría a la humanidad avanzar en el camino de la liberación. El avance hacia una sociedad comunista de verdadera libertad individual aparecía así reconstruido en el pensamiento de Marx como una historia del desarrollo de las fuerzas productivas resultante de la tecnología y

la maquinaria. Aunque el camino del proletariado fuese un largo calvario de privaciones, al final conduciría a su liberación. Gracias al «desarrollo de las fuerzas productivas», en la historia de la humanidad latía una finalidad intrínseca que no podía perderse.

Merece la pena citar por extenso la crítica de Simone Weil a este dogma. Sobre todo porque el pasaje descubre en la fetichización por parte de Marx del desarrollo de las fuerzas productivas la raíz común, pero oculta, de una visión tanto capitalista como comunista de la historia. Según Weil, ambas ideologías soñaron con el fin de la historia bajo el del mito del crecimiento infinito. Ambas con una victoria global del sistema sobre una base en último término económica. Ambas con una liberación del hombre, pero no solo del yugo del trabajo, sino también del de una realidad contraria a sus deseos. En otras palabras, ambas demostraban, bajo el manto de la ciencia, hallarse al final sesgadas por premisas nada científicas, incluso claramente absurdas.

> Los marxistas […] creen que todo desarrollo de las fuerzas productivas hace avanzar a la humanidad por el camino de la liberación aun al precio de una opresión temporal. Es natural que los bolcheviques, armados con tal certeza moral, asombren al mundo con su violencia.
>
> Sin embargo, es raro que los dogmas tranquilizadores sean racionales. Antes de examinar la idea marxista de las fuerzas productivas, nos llama la atención su carácter mitológico en toda la literatura socialista […]. Marx nunca explica por qué las fuerzas productivas deben crecer. El auge de la gran industria ha transformado las fuerzas productivas en la deidad de una suerte de religión. […] Esta religión de las fuerzas productivas, en cuyo nombre varias generaciones de empresarios han oprimido sin escrúpulo moral alguno a las masas trabajadoras, es también un instrumento de opresión en el seno del movimiento socialista; todas las religiones hacen de los seres humanos un simple medio de la providencia, y el socialismo los pone al servicio del progreso histórico, es decir, del desarrollo de la producción. Cualquiera que sea el ultraje que el culto de los opresores de Rusia inflige al nombre de Marx, no es del todo inmerecido.(32)

LOS LÍMITES DEL CRECIMIENTO

La crítica de Weil a los mitos del marxismo pasa sin transición a la crítica de la creencia moderna en el crecimiento. Esto, a su vez, va de la mano, de forma inevitable, del dogma del aumento de las fuerzas productivas. Por supuesto, la insistente promesa de salvación, tanto de los capitalistas como de los socialistas, se basaba en la suposición de que el increíble aumento de las fuerzas productivas de los últimos trescientos años podía continuar con igual intensidad en el futuro, y hasta acelerarse.(33) Esta expectativa conduce, si se la toma en serio, a la cuestión de la energía requerida y, por tanto, a las fuentes de energía en un mundo finito.

Y es que, aunque fuera difícil prever con qué fuentes de energía se podría contar en el futuro, seguiría siendo un hecho que «la naturaleza no nos [regala] la energía, sea esta de la forma que fuere: fuerza animal, carbón, petróleo; debemos arrebatársela a la naturaleza y extraerla por medio de nuestro trabajo con la intención de adaptarla a nuestros fines». En consecuencia, Weil llevó sus observaciones de 1934 a la paradoja de una creencia en el crecimiento ilimitado en un mundo de recursos limitados, cuyo fantasioso punto de fuga se asemejaba a un *perpetuum mobile*, algo que ni existe ni puede existir.

La evolución hacia el idilio final comunista, según Marx, en el que el hombre futuro se autodeterminará en gran medida —«hoy hará esto, mañana lo otro, por la mañana cazar, por la tarde pescar, luego criar ganado, criticar después de comer […] sin hacerse cazador, pescador, pastor o crítico»—,(34) no es sino una fantasía. Una situación mucho más plausible sería aquella en la que el aprovechamiento y la utilización de las fuentes de energía naturales requirieran, a

consecuencia del incremento de la escasez y de la inaccesibilidad geológica, «un trabajo mayor que el esfuerzo humano que se busca reemplazar».(35) En esta perspectiva, sería más probable que el yugo de los obreros pesara aún más en el futuro.

Para Weil, una revolución (proletaria) que mereciera tal nombre solo se haría una pregunta relevante:

> ¿Es concebible una organización de la producción que, por supuesto, no suprima las necesidades naturales y la presión social resultante de ellas, pero que nos permita arreglárnoslas sin la opresión destructiva del espíritu y del cuerpo?(36)

Sin embargo, esta pregunta no podía considerarse y responderse desde el sillón. Se necesitaba la experiencia del propio proceso de producción. Había que experimentarla y comprenderla desde dentro. Por mucho que la aventura de Weil en la fábrica obedeciera al impulso ético de una solidaridad activa con los trabajadores, el interés que guiaba al conocimiento seguía siendo teórico; quería reunir material ilustrativo sobre el terreno para aclarar la única cuestión que le parecía importante para lograr una progresiva liberación de los trabajadores.

MUNDO INVERTIDO

Bajo el imperativo de un aumento constante de la producción, el proceso de trabajo se sometía a una lógica de «racionalización» centrada en la máquina y, por tanto, libre de pensamientos: no para pensar uno por sí mismo, sino para servir sin pensar. No para cuestionar nada, sino para obedecer sin más. No para ser creativo, sino para cumplir con un trabajo monótono. Y todo ello no para uno mismo —algo que sería del todo absurdo por un salario que apenas asegura la subsistencia—, sino para el provecho del gran colectivo (pueblo, nación, clase, etcétera) que se siente continuamente amenazado por enemigos externos en la lucha por una supervivencia aguijoneada por la competencia. Desde la perspectiva de este colectivo de millones de personas, el ser humano individual se vuelve tan pequeño e insignificante que pierde cualquier vestigio del inmenso potencial de su pensamiento (y cualquier sentido de las consecuencias concretas de su actividad). Por eso, Weil consideraba que la retórica de la colectividad y la colectivización, lejos de expresar un verdadero deseo de emancipación, era la expresión más clara de una opresión adornada ideológicamente:

> Nunca el individuo ha estado tan a merced de la colectividad ciega, y nunca los seres humanos han sido más incapaces de someter sus acciones al pensamiento, y hasta de solo pensar […], como en la forma actual de la civilización. […] Vivimos en un mundo en el que nada se corresponde con las dimensiones humanas.(37)

El cuadro que Weil pintaba de la vida social de su tiempo culminaba con el diagnóstico de un mundo en decadencia que se hallaba invertido del todo con respecto a sus antiguos objetivos rectores, y que, por ello, tenía que girar de forma cada vez más rápida y destructiva en torno a su —ahora sin propósito— sed de poder:

> El investigador ya no apela a la ciencia para clarificar su pensamiento, sino para encontrar resultados que añadir a la ciencia ya establecida. Las máquinas no funcionan para facilitar la vida a los hombres; debemos resignarnos a alimentarlos para que sirvan a las máquinas. El dinero no es un cómodo medio para intercambiar mercancías, sino que la venta de estas es un medio para hacer circular el dinero. Y la organización no es, en fin, un medio

> para ejercer una actividad colectiva, sino que la actividad de un grupo, sea el que fuere, es un medio para reforzar la organización […]. Por otra parte, la desposesión del individuo en beneficio de la colectividad no es total, ni puede serlo; pero resulta difícil imaginar que pueda ir más lejos de donde hoy ha llegado.(38)

TIEMPOS MODERNOS

Para liberar verdaderamente al hombre de su pesadilla planetaria, sería necesario un drástico cambio cultural. En lo que respecta a la organización de las fuerzas productivas, se requeriría no pensar la racionalización del trabajo como colectivización, sino como un proceso de individualización. Según Weil, esto tendría que ir por fuerza acompañado de empresas económicas más pequeñas y de una «descentralización progresiva»(39) de la planificación y el control de todo el proceso de producción. Una dimensión humana podría recuperarse mediante centros de producción localmente establecidos y organizados a modo de cooperativas cuyo tamaño no debería desbordar la capacidad de juicio de un solo individuo.(40) El tipo ideal de trabajador en una empresa de estas características sería una persona cuya experiencia le permitiera tener una visión completa de todos los procesos relevantes de la compañía y sentir que sus propios intereses están tan vinculados a los de su comunidad que «todas las rivalidades desaparecieran, […] ya que cada individuo sería capaz de controlar la totalidad de la vida colectiva, y esto se correspondería cada vez más con la voluntad general».(41)

Weil era muy consciente de que, con esta nueva descripción del objetivo de una red mundial de cooperativas medianas de trabajadores con especiales capacidades intelectuales, técnicas y empáticas, presentaba un ideal muy alejado de cualquier viabilidad actual; sin embargo, había que «esforzarse por delinear de manera clara la libertad total, no con la esperanza de alcanzarla, sino para conseguir una libertad menos incompleta que la que permite nuestra situación actual».

Las experiencias de su estancia en la fábrica afianzaron esta convicción. La supresión del pensamiento y la monotonía de la actividad requerida se juntaban allí con un régimen de miedo basado en la coerción y el control ejercidos por una jerarquía sin ningún beneficio subjetivo que se correspondiera con el esfuerzo realizado. Nada vitalmente fundamental tenía allí cabida: la atención, el sentido de la mesura, el pensamiento independiente, la franca dedicación. Los tiempos modernos eran una pesadilla hecha realidad.

EXTINCIÓN

Cada día que Weil pasaba en la fábrica se sentía «humillada hasta en lo más profundo de mi ser». En «Alsthom me rebelaba casi solamente los domingos», concluye su diario de la fábrica. Sin embargo, adquirió algo decisivo en aquel experimento: la experiencia de la opresión absoluta en carne propia, la sensación de privación de todo derecho y la exposición al peligro. Experimentó el horror de verse como ser pensante y tan dependiente de unas condiciones externas como aquellas que bastaría con que «me obligaran a trabajar sin un día de descanso semanal —lo cual siempre es posible— para convertirme en una bestia de carga, obediente y sumisa (al menos a mis ojos)».(42)

Aquello con lo que Weil en verdad y por primera vez entró en contacto directo durante su «año de la fábrica» fue menos «la realidad» que la posibilidad concreta de su propia existencia y

de todas las demás: la experiencia de una extinción duradera como ser pensante en un cuerpo vivo, acompañada de la sensación de «no poseer ningún derecho, cualquiera que sea y de lo que sea».

Sin embargo, lo decisivo fue comprobar en persona que no solo podía soportar esa privación completa de todo derecho, sino también concebirla como una especie de paradójico impulso liberador hacia un orden superior. Lo sentía como una puerta de entrada a otra idea de sí. Como el paso a un reino que rebasaba y trascendía la voluntad y el obrar puramente humanos.

Cuando Weil decía que la «desposesión del individuo» no podía ser total, la razón de esa imposibilidad con las experiencias de la fábrica de 1934-1935 radicaba en la experiencia de una fuente más allá de lo social, cuyo efecto curativo solo se revelaba con todo su poder liberador en el punto cero de su propio valor personal. En sus propias palabras: «El sentimiento de la dignidad personal tal como lo ha producido la sociedad se había "roto". Es preciso procurarse otro, aunque el agotamiento anule la capacidad de pensar. Debo esforzarme por preservar ese otro sentimiento».(43)

Fue aquel «otro sentimiento», de una dignidad detrás de toda dignidad reconocida, el que significó para Weil una experiencia transformadora que desde entonces la acompañó y le indicó su camino como pensadora. En verano concluyó su «año de la fábrica» (1934-1935) con un lamentable estado físico y, espiritualmente, como una mujer rota. Sin embargo, nunca antes se había sentido tan libre, tan ella misma y tan segura de su misión.

ANTE LA LEY

Entre los años 1934 y 1935, Hannah Arendt también vivió, sin ninguna acción por su parte, una existencia allende las ideas imperantes del derecho y la dignidad humana. Como la mayoría del resto de los refugiados, en particular los judíos alemanes, pronto se vio amenazada en su exilio de París por una situación que no estaba prevista en la legislación nacional vigente. Sobre la base de las leyes raciales cada vez más estrictas promulgadas en la Alemania de Hitler a partir de 1933, así como la ley «sobre la revocación de la ciudadanía alemana» del verano de 1933, resultaba posible retirar sin derecho a veto la ciudadanía alemana a los judíos refugiados y a los críticos del régimen, lo que de hecho ocurría sin cesar. Arendt y los suyos podían así convertirse en refugiados apátridas en Francia y, por tanto, en personas sujetas a todos los requerimientos legales de este extraño estatus intermedio. Incluso la solución improvisada por la parte francesa de una *carte d'identité* —último documento de identidad de validez reconocida por el Estado— era cada vez más difícil de obtener a medida que aumentaba el número de refugiados. Esto era de gran importancia, pues pronto la posesión de ese documento se convirtió en un requisito necesario para poder conseguir un contrato laboral (aunque la concesión de ese documento solía depender de un contrato laboral previo).

Así, una gran parte de los alemanes refugiados, en especial los judíos, vivían cual triste punta de lanza de millones de flujos ya anunciados en un remolino de tolerancia incesantemente acelerado, cuya deriva y dinámica podían cambiar cada semana. No parece raro que dejara a los afectados, de una manera tragicómica, en la sombra respecto a si aún poseían una nacionalidad y cuál era esta, y, en caso de tenerla, si se encontraban legal o ilegalmente en Francia, o incluso, dado el caso, con quién ya no estaban casados o con quién entretanto se habían casado.

Como en la vieja canción infantil del sombrero de tres picos, miles y miles de refugiados de

habla alemana vagaban en los primeros años posteriores a la subida de Hitler al poder por la capital de la Grande Nation en busca de documentos, trabajo y alojamiento. Los círculos de Arendt habrían visto, no sin una mezcla de diversión y tristeza, que justo aquel año habían aparecido en las librerías las primeras traducciones francesas de las obras de Franz Kafka.

Los cafés de París entre Montparnasse y el Barrio Latino pasaron a ser los verdaderos lugares de residencia de la diáspora de intelectuales alemanes, y no por el estilo de vida existencialista, sino por las amenazas contra su propia existencia. Esto sucedía con toda la belleza y la expectación que cabía imaginar cuando escritores y pensadores otrora bien situados y muy respetados —que no necesariamente habrían sido autores noveles en los cafés de Berlín— se topaban todos los días unos con otros en una novedosa situación de desclasamiento social y limitaciones con respecto al idioma. La barrera idiomática era el verdadero factor que imponía límites a aquellas existencias que antes vivían de la palabra, y también tenía consecuencias en la recepción que encontraban en los círculos intelectuales franceses. Incluso aquellos que, como Walter Benjamin, hablaban francés con fluidez seguían siendo, en el mejor de los casos, unos forasteros en el ambiente parisino, a los cuales se invitaba aquí y allá más por lástima que por auténtico interés, a veladas y recepciones. Si hubieran podido cambiar títulos de doctorado alemanes por francos, habría sido para organizar una gran fiesta. Lo que sobre todo les faltaba, entre otras muchas cosas, era dinero para lo más necesario.

Por supuesto, incluso en el exilio francés no se borraron del todo las diferencias de estatus. Figuras de la importancia y prestigio de Thomas Mann o Lion Feuchtwanger, que, junto con Heinrich Mann, ya habían sido privados de la ciudadanía en agosto de 1933, se instalaron en mansiones de la Costa Azul. La localidad de Sanary-sur-Mer en concreto sería desde entonces un lugar de encuentro de escritores alemanes exiliados. En el verano de 1933, los Mann y su servicio doméstico se mudaron a Villa La Tranquille, con seis dormitorios. Desde allí, Thomas Mann visitaba todas las tardes a su vecino Lion Feuchtwanger para tomar un «té de funeral»(44) (observados críticamente por Aldous Huxley, que también residía allí y describió a los recién llegados, que se mostraban muy engreídos, como una «sociedad bastante triste que ya acusaba los dañinos efectos del exilio»).(45) También en el exilio francés, todos se sentían iguales solo ante la ley. En la tierra de nadie legal, no se era nadie.

LUGARES DE ORIGEN

Afortunados fueron quienes, desde el principio, encontraron redes ya establecidas y personas de contacto. Recién llegada a París, Hannah Arendt estaba ya decidida del todo a no ocuparse «nunca más de ninguna historia intelectual»;(46) con veintiséis años, se propuso renunciar a su existencia erudita y entregarse a un empleo práctico, que para ella solo podía ser en aquella situación el «trabajo judío».(47)

Obtuvo su primer puesto, sin *carte d'identité*,(48) como secretaria de una organización sionista llamada Agriculture et Artisanat, cuya misión consistía, bajo la dirección del senador Justin Godart, en ayudar a los jóvenes a «formarse en agricultura y artesanía, con vistas a prepararlos para su futuro como nuevos colonos en Palestina».(49)

La llegada de refugiados judíos de Alemania y Europa del Este creó una enorme tensión, sobre todo en el seno de la comunidad judía establecida desde hacía mucho tiempo en París. Además del temor a una infiltración política de los recién llegados, que a menudo eran de extrema

izquierda, existía en dicha comunidad la preocupación de que los judíos de habla alemana pudieran alimentar y exacerbar aún más el antisemitismo en su propio país, ya que eran el enemigo ideal de los fascistas franceses, que se sentían con fuerzas renovadas tras los éxitos de Hitler y Mussolini. Walter Benjamin se refirió a aquella atmósfera con estas palabras: «Los emigrantes son aún más odiados que los alemanes».(50)

Eso no significaba que entre los recién llegados reinara la armonía, pues los emigrantes alemanes —en general, parte de una élite docente— a menudo miraban a los judíos de Europa del Este, en su mayoría rurales y menos liberales, con el mismo desprecio que los judíos franceses a los alemanes. Y no solo eso. Como Arendt recordaría, «la judería francesa […] estaba firmemente convencida de que todos los judíos que venían del otro lado del Rin eran los que llamaba *polaken* —"judíos del Este" para la judería alemana—. Pero los judíos que de verdad venían de Europa del Este no podían congeniar con sus hermanos franceses y nos llamaban *jaeckes*».(51) Gente de lo más común. Todos con sus propias identidades, peculiaridades, preferencias y, en especial, prejuicios locales consolidados.

Mucho más apremiante para aquellos refugiados que la pregunta por su «verdadero lugar de procedencia» era la pregunta de adónde podrían ir, dada la situación en que vivían. Esta había sido la auténtica cuestión que originó el movimiento sionista. Ya en el Congreso Mundial Sionista de 1897, al que asistieron doscientos cuatro delegados de todo el mundo, se había aprobado, bajo la dirección del periodista vienés Theodor Herzl, la siguiente declaración, que en lo sucesivo guiaría a aquel movimiento:

> El sionismo aspira a fundar en Palestina un hogar nacional públicamente seguro para el pueblo judío. Para lograr este objetivo, el Congreso recomienda las siguientes medidas:
>
> • El avance sistemático de la colonización de Palestina mediante asentamientos de agricultores, artesanos y trabajadores judíos.
>
> • Organizar y reunir a todo el judaísmo con la ayuda de asociaciones locales y organizaciones protectoras dentro de las posibilidades legales de los países en que estén establecidas.
>
> • Fortalecer el sentimiento de pertenencia judía y de identidad nacional.
>
> • Realizar las gestiones preliminares para conseguir la aprobación de los gobiernos y lograr el objetivo sionista.(52)

Si, como Arendt a principios de la década de 1930, un judío se había aceptado como judío y, como Arendt, había reconocido la estrategia de la asimilación como una falsa solución a la «cuestión judía» y, por tanto, también al antisemitismo, el sionismo tenía que parecer el único camino que quedaba, sobre todo en el contexto de los acontecimientos más recientes. Lo que hacía que los judíos alemanes que habían huido viesen más profunda y cruel la sima del apátrida que los demás refugiados de la época, como los rusos o incluso los ucranianos, era el hecho de que su único «delito» contra las leyes del país en el que nacieron y crecieron fuera el de «ser» judíos. Y ello sin que esa marca excluyente sugiriera la posibilidad de otra ciudadanía. El problema era, pues, y así lo entendía también Arendt, de naturaleza eminentemente política. Y un problema que solo admitía una solución práctica.

CONTRADICCIONES

El credo de Arendt en aquel tiempo era el siguiente: «Quien es atacado como un judío debe defenderse como judío. No como alemán, o como ciudadano del mundo, o en nombre de los

derechos humanos o algo parecido».(53) La segunda frase da a este planteamiento cierto carácter explosivo: «No como alemán, o como ciudadano del mundo, o en nombre de los derechos humanos o algo parecido». Después de todo, la experiencia determinante de los primeros años parisinos fue que, como judía alemana, de nada le servían todas las rejas de protección que le prometían asegurar la preservación de sus derechos humanos.

Hasta más de un decenio después no formularía con toda claridad lo que le resultó evidente a principios de la década de 1930 en París: que los términos y la propia idea de los derechos humanos desde la Revolución francesa tenían un defecto congénito. Se le hizo evidente que

> […] en el momento en que las personas no gozan de la protección de un Gobierno, no disfrutan de la ciudadanía y se les remite al derecho mínimo con el que supuestamente nacen, no hay nadie que pueda garantizarles ese derecho y ninguna autoridad estatal o interestatal está dispuesta a protegerlos.(54)

Y en ningún lugar resultaba tan patente como en Francia este carácter, en sí contradictorio, de un derecho de protección incondicional que fue pensado y concebido para los casos en los que de hecho «no» podía hacerse valer. Al final, como consecuencia de la Revolución francesa de 1789 (y, poco antes, de la Revolución estadounidense), se hizo allí la primera declaración vinculante de unos derechos humanos universales —es decir, derechos aplicables a todos los seres humanos, con independencia de su origen y clase— en el marco de una Constitución.(55)

Su origen y destino reales eran el «hombre».(56) La paradoja de esta declaración, encubierta durante mucho tiempo, consistía para Arendt en que

> este derecho contaba con un «hombre en general» que no existía en ninguna parte, pues hasta los salvajes viven en alguna forma de comunidad humana, y este derecho parecía contradecir formalmente a la propia naturaleza, pues nosotros conocemos a los «hombres» solo en forma de «varones» y «mujeres», por lo que el concepto de «ser humano», para ser políticamente útil, debía incluir siempre la pluralidad humana. Esta pluralidad solo podía reconocerse, en las condiciones políticas del siglo XVIII, identificando al «hombre en general» con el miembro de un pueblo. […] Dado que la Revolución francesa concebía a la humanidad como una familia de naciones, el concepto de «hombre» que era la base de los derechos humanos se orientaba al pueblo y no al individuo.(57)

La primera contradicción de estos «derechos congénitos», naturales, era, según Arendt, que en su orientación explícita (el hombre en sí) contradecían de manera flagrante la propia naturaleza del hombre como ser comunitario, que solo puede concebirse «como» hombre en cuanto ser local e históricamente enraizado, y solo en plural (¡los hombres!). Dicha contradicción solo podía desmontarla el hecho de que al individuo que debía ser «incondicionalmente» protegido por esos derechos se lo considerase de forma tácita a la vez como miembro de un «pueblo» (y, a lo largo del siglo XIX, un «pueblo» era una «nación» que soberanamente establecía sus propias leyes). Hasta qué punto esta segunda solución en el espíritu de los derechos humanos tenía que incurrir por fuerza en una contradicción, se hizo evidente en los primeros años treinta del siglo XX con el fenómeno masivo, en particular en Francia, de los «apátridas».

UNA CUESTIÓN PERSONIFICADA

Ya en 1934-1935 no se le habría escapado a Arendt que la figura de una judía expulsada de la Alemania nazi era la mejor encarnación de todas las contradicciones implícitas de las que

adolecía la propia idea de los derechos humanos: a saber, como parte nativa de un «pueblo» que durante miles de años no había tenido su propio «Estado nacional» y que se hallaba necesitada por completo de protección como «individuo» perseguido debido a su pertenencia a ese pueblo.

La propia biografía de Arendt acarreaba una complicación en este contexto, puesto que era una judía que solo había acatado de manera explícita su condición de judía por su exclusión *de facto* de aquella comunidad, con la que quería identificarse ante todo como existencia cultural («la tradición de la literatura y el pensamiento en lengua alemana»). Si en una carta de 1930 Arendt escribía a su director de tesis, Karl Jaspers, para aclararle en qué iba a consistir su proyecto de estudio sobre el caso Varnhagen (que le parecía que «ciertas personas están tan expuestas a lo que las envuelve en su vida que se convierten, por así decirlo, en puntos de vista y en objetivaciones concretas "de la vida"»),(58) en su nueva situación se había convertido ella misma en una «objetivación concreta»: la cuestión personificada de la fundamentación de los derechos humanos.

El trastorno que esta cuestión le supuso fue notable, y de él se ocuparía durante el resto de su vida, sobre todo como una pregunta incesante, pues Arendt «no sabe qué son realmente los derechos humanos» y sabe «que nadie más parece saberlo».(59)

Fiel a la tarea que el oráculo délfico le encomendó una vez a Sócrates («¡conócete a ti mismo!»), el modo de pensar de Arendt puede considerarse el esfuerzo por conocerse a sí misma como ser humano en representación de todos los demás, disolviendo su mera existencia de refugiada y sometiendo la teoría política de su tiempo y ámbito culturales a un cuestionamiento fundamental: ¿cómo pensar el derecho más básico de todos —el derecho a tener derechos— dentro de un marco conceptual que renuncie a la abstracción del «hombre en sí» y que no se deje arrastrar por la tentación de reducir de manera subrepticia a cada individuo a una parte necesaria de un colectivo (también en el sentido de un pueblo, de una nación, de una clase…)? ¿Cómo pudo toda la tradición de la filosofía soslayar la simple existencia de este problema?

TIERRA VIRGEN

Arendt absorbió como una esponja en sus años parisinos las visibles contradicciones originarias de los conceptos clásicos, incluidas las que le enseñó su experiencia práctica en el movimiento sionista y sus organizaciones de ayuda. Este último se transformó en 1934 en una organización benéfica de hogares infantiles judíos, que mantuvo y costeó la baronesa Germaine de Rothschild: la clásica institución humanitaria que promovió un miembro influyente de la asociación religiosa más poderosa de los judíos parisinos, el Consistorio de París. La misión de Arendt como asistente personal de la baronesa consistía sobre todo en coordinar y supervisar el flujo de donaciones a los distintos hogares y organizaciones de ayuda.(60)

Aquella fue, sin duda, una obra sumamente valiosa y útil para la «causa judía», pero su voluntad de apoyo financiado de forma privada difícilmente pudo contar con la aprobación sincera de Arendt. Poner la causa y la protección de los judíos en manos de poderosos benefactores, por humanitarios y prudentes que estos fuesen, era, en su opinión, una estrategia desesperada y puede que hasta contraproducente. Después de todo, la naturaleza de los problemas políticos no admitía una solución privada.

Arendt sentía que estaba en el lugar adecuado solo cuando trabajaba en la oficina de las sionistas Juventudes de la Aliyá, tarea que asumió a principios de 1935. El nombre de la

organización fundada por Recha Freier, poeta alemana y esposa de un rabino, era ya su verdadero programa: Aliyá significa, literalmente, «ascensión» en hebreo, según la Biblia, pero también el regreso de los judíos del exilio babilonio a la Tierra de Israel. Su objetivo era proporcionar a los jóvenes judíos que habían huido del país los conocimientos necesarios para una vida como colonos en Palestina, así como poner en práctica la logística de la emigración a la Tierra Prometida. Como secretaria general de esta organización, fundada solo dos años antes, Arendt tuvo la oportunidad, en el verano de 1935, de viajar a Palestina, que entonces se hallaba todavía bajo protectorado británico, como acompañante con el fin de conocer sobre el terreno el avance del proyecto sionista.

EXCLUSIONES

Desde 1933, unos diez mil emigrantes habían llegado solo desde Alemania; todo un reto para la comunidad judía, que todavía estaba en proceso de constitución. Y el flujo de emigrantes no cesaba. En esta situación, el estudioso berlinés del judaísmo Gershom Scholem, que ya había emigrado a Jerusalén en 1923, se erigió en el cronista de la élite intelectual judía de Alemania que se salvó en la Tierra Prometida.

Como aves migratorias, cuya red se extendía por todo el mundo, estos pequeños círculos permanecían fuertemente vinculados en los continentes mediante afinidades, rumores y, sobre todo, antiguas costumbres. En una carta del 25 de agosto de 1935 dirigida a Walter Benjamin, que se encontraba en París, Scholem hizo saber a su mejor amigo de los días de Berlín: «Hace unas semanas vi aquí a la esposa de tu primo, Hannah Stern, que está ahora en París preparando a los niños para Palestina, pero no tuve la sensación de que pudiera estar muy en contacto contigo, ya que me habría saludado de tu parte, por lo que me abstuve de preguntar por ti. Esta fue una brillante discípula de Heidegger».(61)

De hecho, Günther Stern (Günther Anders) era hijo de un tío de Benjamin, William Stern, que había enseñado como psicólogo del desarrollo en Hamburgo. Como Arendt ya había entablado una estrecha amistad con Benjamin en París en 1934, la verdadera razón de su mutismo ante Scholem quizá fuera la relación, ya al borde de la ruptura matrimonial, con su marido, Günther. Y quizá también los comentarios y las sensaciones previsiblemente dispares con respecto al avance de los proyectos de asentamientos sionistas, que Arendt pudo ver con sus propios ojos en la organización de las aldeas de trabajo y, sobre todo, en los *kibbutzim*.

Estos últimos en particular representaban un experimento social en el que los análisis de Simone Weil y Hannah Arendt parecían confluir en relación con las verdaderas razones de la opresión y la falta de libertad del pueblo judío en el mundo, pues fueron ideados como cooperativas agrícolas de tamaño medio, en su mayoría sin jerarquías, en las que, conforme al ideal que las animaba, cada cooperante podía realizar cualquier tarea que surgiera. En los términos que había empleado Weil, estas comunidades ya habían llevado a la práctica a pequeña escala aquellas formas de organización y cooperación que al menos prometían un modo de trabajar global-local, socialista en suma, sin opresión. Pero, en cuanto al proyecto de establecer un Estado sionista, la red en constante expansión de estos *kibbutzim* constituía un elemento esencial de la política de asentamiento y apropiación de la minoría judía frente a la todavía abrumadora mayoría de la población árabe de Palestina.

Así se podrían entender las impresiones que Arendt puso por escrito de su primera visita:

«Todavía recuerdo muy bien mi primera reacción ante los *kibbutzim*. Pensé: una nueva aristocracia. Ya sabía entonces […] que allí no se podía vivir. “Gobierna a tus vecinos”, a eso se reducía al final. Sin embargo, si creemos sinceramente en la igualdad, Israel es impresionante». (62)

¿Qué formas de colectivización se resisten a la nivelación y al igualitarismo? ¿Y cuáles, si es que alguna, serían socialmente implantables sin el constructo de un grupo de otros individuos que amenazaría la supervivencia de la propia comunidad?

Con estas preguntas, regresó de Palestina a París en el otoño de 1935. Se sentía animada y, en parte, desilusionada. Cuando llegó a la capital gala en septiembre, se estaban aprobando en Alemania las Leyes de Nuremberg. Además de la ley de protección de la sangre, que prohibía el matrimonio, así como las relaciones sexuales, entre «judíos» y «no judíos», otras nuevas leyes introducían una distinción entre «ciudadanos del Reich» y simples «nacionales», por lo que los judíos quedaban de ahora en adelante y de manera oficial degradados a la categoría de ciudadanos de segunda clase dentro del territorio del Reich. Otro paso más hacia la deshumanización, también de la propia existencia de Arendt. No sería el último.

IV

Prójimos
1936-1937

Rand ama a un superhombre; Arendt, a un paria; Weil, a la República, y Beauvoir, a su nueva familia

LOS QUE VIVIMOS

«La única excusa para mi largo silencio es que acabo de salir del infierno. El año pasado fue, con sus constantes decepciones, esperas interminables e incesantes luchas, tan horrible que preferí no contar nada, porque todo lo que hubiera podido comunicar habrían sido quejas.»(1)

Las palabras con que Ayn Rand comenzaba en Nueva York una carta a su colega guionista californiano, Gouverneur Morris, podrían haberlas escrito aquel 29 de noviembre de 1935 Simone Weil, Simone de Beauvoir y Hannah Arendt en París por motivos similares. A punto de cumplir los treinta años, las tres se habían encontrado el año anterior en unas condiciones profesionales y personales que les hacían verse más como sufridas pacientes que como activas creadoras. Por no hablar de la dinámica de la política mundial, que de hecho amenazaba con arrastrar con fuerza creciente cada existencia a su torbellino.

«Solo ahora empiezo —más o menos— a levantar cabeza, —continuaba Rand—, no por mi obra teatral —aunque va bastante bien—, sino por mi libro. Haber logrado por fin su aceptación ha sido el mayor éxito de mi vida hasta ahora. […] Esto ya está hecho. Podrá fracasar o tener éxito, pero al menos se publicará.»(2)

Solo una semana antes, el manuscrito de «Airtight» había sido aceptado por un editor. El adelanto por aquella obra fue de doscientos cincuenta dólares. La prestigiosa editorial neoyorquina Macmillan lo puso en el mercado, ya en primavera, con el título *Los que vivimos*. Mientras tanto, desde su estreno en agosto, *La noche del 16 de enero* no paraba de cosechar éxitos en Broadway. La compañía de teatro llegó a ganar, limpios para Rand, mil doscientos dólares semanales durante el otoño de 1935. La suma coincidía con la media de ingresos anuales estadounidenses en aquella época.(3) Ello no atenuó el rencor de Rand provocado porque el director hubiera desfigurado su obra hasta convertirla en una «horrible farsa», pero al menos ya no tendría que quejarse de su situación económica.

Ya en diciembre, volvía a sentarse, ahora en un nuevo y más espacioso apartamento, a su escritorio de nogal, el único mueble que se había traído de Los Ángeles, para trazar las primeras líneas de su siguiente proyecto: una novela que superase todo lo anterior tanto en extensión y complejidad como, sobre todo, en intensidad filosófica. A la sombra de la Estatua de la Libertad, así como del recién construido Empire State Building, Rand planeaba desarrollar con el título «Second-Hand Lives» el fin último del nuevo libro, «una defensa del egoísmo con el verdadero sentido de esta palabra».(4)

RECONQUISTA DEL YO

A Rand le interesaba en especial ilustrar de qué manera unos supuestos subyacentes del cristianismo y del comunismo, siempre compartidos, habían conducido de forma irremediable al cinismo autodestructivo del moderno capitalismo de consumo. No había duda de que la verdadera razón de la crisis de aquellos tiempos modernos —aquí Rand se mostraba de acuerdo con sus fuentes primarias filosóficas: Friedrich Nietzsche, Oswald Spengler y Ortega y Gasset— no era material, sino espiritual.

> Oh, sí, hubo un progreso técnico, pero espiritualmente estamos por detrás de la Italia del Renacimiento. En verdad, no hay hoy «ninguna» vida espiritual que merezca tal nombre. ¿Las máquinas tienen la culpa? […] ¿«O» al final solo será que la pequeña palabra «yo» acabó borrada de la conciencia humana tras dos mil años de influencia cristiana, y con ella todo lo que «fue» la conciencia humana?(5)

En su voluble adaptación al simple deseo de tener lo que otros ya poseen, consiguen o más valoran, el supuesto individualismo de las sociedades capitalistas contemporáneas se mostraba tan corrupto moralmente como las tendencias colectivistas de la sociedad. Ni en un sistema ni en otro existía una idea clara de lo que en realidad diferencia a un ser humano y lo que podría orientarlo en sus decisiones. En una época en la que los hombres se guían por otros en sus juicios de valor y en sus principios, la sagrada palabra «yo» ha perdido cualquier función esencial: estética, moral y política. En este estado, solo había una forma de salir de la caverna: la reconquista del «yo» mediante la negación radical de la relevancia de las demás, de todas las demás personas.

Pero ¿cómo sería la existencia de un individuo que, sobre la base de un «sí» incondicional a su propia capacidad de juzgar y crear, siguiera de forma consecuente este camino? ¿Podría existir, incluso prosperar, en las condiciones que reinan hoy? ¿O tendría que fracasar por fuerza y ser víctima del rencor de la «muchedumbre»?

Unas preguntas sin respuesta de las que había más que suficientes en los inicios de aquella etapa de planificación. Sin embargo, lo que Rand veía con deslumbrante claridad en el invierno de 1935-1936 eran los rasgos del protagonista de su novela, cuyo poder creador único aspiraría a realizarse en esa forma de arte tan socialmente condicionada y orientada al futuro en el siglo XX: la arquitectura. El 9 de febrero de 1936 había llegado el momento de que Rand fijara hasta en su más mínimo detalle la semblanza de su nuevo superhombre.

HOWARD ROARK

«Actitud hacia la vida: […] dos cosas determinan toda su actitud hacia la vida: su propia superioridad y la completa inutilidad del mundo. Sabe lo que quiere y sabe lo que piensa. No necesita más razones, normas o consideraciones. Su consumado egocentrismo [*selfishness*] es para él tan natural como respirar. No lo ha adquirido ni lo considera el resultado de una deducción lógica. Nació con él. Nunca lo pone en cuestión, porque ni siquiera se le ocurre la posibilidad de hacerlo.»(6)

Roark, el héroe de Rand, no adquirió ni desarrolló las capacidades que lo definen, sino que solo las salvó de la amenaza de ser contaminadas por otros. En la novela llegará a presentarse como un huérfano sin ningún pasado identificable. Sin embargo, persiste el problema asociado a esto: para los seres humanos, el camino hacia la misma autonomía que Rand ejemplifica en

Roark como un modelo de existencia universalmente válido está condicionado de forma inevitable por la sociedad. En gran medida libres de instinto y arrojados sin más a la existencia, nosotros —todos y cada uno de nosotros— aprendemos primero a conocer el mundo y a nosotros mismos en el regazo y de la mano de otras personas. Son las voces de otros las que en un principio nos otorgan la condición de seres pensantes. Por eso Rand compara la realización de su ideal con el ascenso por una escalera de la que, una vez alcanzada ya la altura de la propia autonomía, del sentido nítido de lo que uno es, hay que desprenderse. Es a esta solitaria altura en la que Rand coloca desde el principio a su héroe.

> La indiferencia y un infinito y sereno desprecio es todo lo que siente por el mundo y los hombres que no son como él. Entiende a estos muy bien. Y debido a que los entiende, deja de lado todo este asunto. Como alguien que se vale del todo por sí mismo, no anhela a otros de su clase que estén con él y lo comprendan.(7)

Roark no discute la «existencia» de otras personas, sino solo su «relevancia» en la dirección y conformación de su propia vida. Justo porque entiende el modo de pensar y de vivir (¡muy deficiente!) de la mayoría de los hombres, los aparta de sí desde su elevada posición. Resulta lógico imaginar una vida animada y activa hasta el límite en esta nueva figura humana completamente asocial. En lugar de perdonar a otros sus pecados, el hombre ideal Roark vive en una presencia activa de su espíritu, donde el único pecado posible para él es apartarse de sus propios fines creadores. Como un claro antípoda del Jesucristo salvador (un carpintero de profesión), Roark no desea redimir de un modo permanente a los demás por medio de su sufrimiento, sino solo redimirse a sí mismo mediante sus propios actos.

> No sufre porque no cree en el sufrimiento. La derrota y la decepción son solo una parte del combate para él […]. Su estado emocional es el de una continua alegría de vivir en el conocimiento de sus aptitudes; una alegría de la que ni siquiera es consciente por ser constante, inalterable y natural. […] El mundo es solo un lugar para que él pueda actuar, no para que pueda sentir. […] Sus sentimientos están completamente dominados por su lógica. Mejor dicho, ambos son inseparables, los sentimientos siguen a la lógica.(8)

La resistencia de Roark a la frustración es, pues, la consecuencia directa de su capacidad de someter toda su vida emocional al control del pensamiento. Del mismo modo que Roark no experimenta su cuerpo como una posible fuente de oposición y resistencia a su acción, su vida emocional no se interpone en su camino. La lógica exclusión de la alteridad, que caracteriza a toda su existencia, no comienza con la existencia de otras personas, sino con sus propias condiciones corporales, estados de ánimo e impulsos.

EGOCENTRISMO SENSUAL

La continua serenidad y alegría que reinan en la existencia del hombre ideal de Rand se nutren de la certeza de que este mundo está del todo abierto a la realización de sus deseos y objetivos con los medios del pensamiento y la lógica (Rand concibió muy pronto la idea de un «universo benévolo»). Esta alegría o serenidad era lo que distinguía por completo a Roark: vivir como una incesante y acertada solución a los problemas para lograr unos objetivos autoimpuestos.

Todo el ámbito de la naturaleza aparece aquí nada más que como un medio para conseguir un fin. Una piedra solo es de interés para el arquitecto Roark como material; la ladera de una

montaña, como lugar de construcción; el sol, como fuente de luz y sombra. En otras palabras, la naturaleza no tiene ningún valor en sí , sino solamente para él y sus proyectos. Los únicos obstáculos que se interponen en el camino de la búsqueda de felicidad así descrita son… los demás. Así lo ve Roark. Y de ello solo saca unas conclusiones lógicas.

> Su interés en la política consiste en no mostrar interés en ella. La sociedad como tal no existe para él. Las demás personas no le interesan. […] Una rotunda e inflexible negativa a someterse a los pensamientos o deseos de los demás guía su forma de proceder […]. Las habituales recompensas por el éxito —dinero, fama y otros privilegios— no le importan; su vida debe ser real, su vida es su trabajo, que hará como él quiera, la única manera de poder disfrutarlo; y, si no puede, perecerá en la lucha.(9)

Un hombre como Roark también puede fracasar, algo que asume como debe ser; no lo achacará a sí mismo ni al mundo de las cosas, por lo que nunca se verá privado de su dignidad y de su valor en ese fracaso. Y esta dignidad —un inquebrantable sentido de su propio valor y de su posición en el mundo— es para él lo más importante de todo, más incluso que el cumplimiento de sus proyectos creativos. Después de todo, esa autoestima es el fundamento real, o más bien el manantial, que permite pronunciar la palabra «yo» con una entera confianza en uno mismo.

Es, por tanto, esencial mantener ese hontanar libre de toda contaminación de los otros. Una máxima aplicable incluso a esos estados de éxtasis y alegría demasiado humanos y supremos de los que hasta Roark, como un hombre de carne y hueso de este mundo, no está dispuesto a escapar:

> «Sexo»: sensual a la manera de un animal sano. Sin embargo, no hay más interés en este terreno. Nunca puede entregarse por completo en el amor. Su actitud no es «Te amo, soy todo tuyo», sino «Te amo, tú eres mía». Lo determinante aquí es el sentimiento de desear a alguien sin más preocupaciones sobre el problema de ser deseado también.(10)

Un hombre como Roark no conoce o no experimenta el amor común y corriente. Su amor a sí mismo, el único absoluto, se interpone, ocurra lo que ocurra, en el camino. Si llega a entablar relaciones estables, la fuerza del vínculo debe provenir, por tanto, de personas dispuestas a entregarse a él de forma incondicional (algo que, según Rand, solo puede concebirse como una continua admiración y una sumisión sexual siempre presente). En esta última no dejará de haber una nota sadomasoquista. Esto lo ilustra en la novela la relación de Roark con Dominique (como en todas las obras de Rand, el nombre es, también en esta, revelador). Y, de hecho, en la novela, la primera relación sexual entre Roark y Dominique apenas puede diferenciarse de una violación (enmarcada paradójicamente como un acto consentido), un motivo recurrente en las obras de Rand con un potencial de escándalo totalmente calculado.

El hombre ideal Roark se encontraba, pues, muy bien definido en sus rasgos esenciales. Sin embargo, esto todavía no estaba lo bastante claro para la novela. En particular la trama y la estructura eran aún confusas en la primavera de 1936. Solo estaba descartado desde el principio que fuera la clásica novela edificante. Más bien, la trama tendría que ganar tensión por medio de los obstáculos que Roark hallaría en su camino en forma de individuos de segunda clase —los *second-handers*—. Como su héroe rechazaba por sistema todo lo que fuera «lamer culos», concluyó Rand en su primer esquema detallado, tendría que «aceptar durante años los trabajos más degradantes», así como «cualquier tipo de degradación por falta de sustento en la que una sociedad pueda sumir a alguien».(11)

MATRIMONIO EN CONNECTICUT

Para Rand, Roark era —y debía ser— la encarnación de su propio ideal de existencia. Sin embargo, no se trataba, ni para ella ni para su marido, de una adaptación exenta de complicaciones, sobre todo en una vida cotidiana compartida. En 1936, si no antes, Rand había asumido por completo en su matrimonio la clásica «posición masculina». Ella era el «macho proveedor», traía el dinero a casa, recibía el reconocimiento de fuera, producía y creaba, tomaba las decisiones y enjuiciaba. Aunque la publicación de *Los que vivimos* en abril de 1936 fue una amarga decepción desde un punto de vista comercial (el sorprendente best seller de aquella primavera se titulaba *Lo que el viento se llevó*, escrito por una tal Margaret Mitchell), el libro recibió una crítica muy favorable. Su examen del mundo soviético fue lo que aupó a Rand al nivel de analista de todo lo relacionado con la política (era muy solicitada por los medios de comunicación), un papel que desempeñó con creciente alegría y superioridad en numerosas entrevistas radiofónicas, así como en veladas en que podían oírse sus contundentes opiniones. Su marido, Frank, la ayudaba cuanto podía, en particular como prudente amo de casa y como apoyo emocional. Al final, con el traslado a Nueva York, su deseo de alcanzar el éxito en el cine se había convertido en una quimera. Después de haberse sentido ninguneado con más rechazos y pequeños papeles, ni siquiera hablaba ya de posibles actuaciones. Una decisión que Rand comprendía a la perfección, sobre todo cuando recordaba las experiencias con su padre. Después de todo, había circunstancias y momentos en los que la única alternativa para preservar la dignidad de un ser humano no era luchar contra las condiciones imperantes, sino boicotear enérgicamente la participación en ellas. La mejor contribución de Frank a los asuntos que agitaban la mente de Rand era su papel de sufrido oyente y, en ocasiones, de comentarista mordaz, cuyo descarnado ingenio logró penetrar en la creación de Rand, bastante falta de sentido del humor.

Después de siete años de matrimonio en Nueva York, los dos nuevos neoyorquinos no tenían ni una vida social digna de ese nombre ni un grupo estable de amigos, ni siquiera uno de conocidos. Ello se debía, entre otras razones, a que Rand no anhelaba ninguna vida social y en ningún lugar se sentía más fuera de su mundo que en las charlas intrascendentes de las fiestas estadounidenses. Únicamente el hermano de Frank, Nick, tan lleno de vida como de ideas, era de forma esporádica un alivio para la pareja, que además iba perdiendo interés tanto en lo erótico como en lo sensual.

Durante los siguientes años, los únicos compromisos de Frank consistieron en interpretar papeles masculinos (y más como un pasatiempo que como una profesión) en la obra teatral de Rand *La noche del 16 de enero* en funciones de gira por provincias (las llamadas *summer stocks*). Cuando, en el verano de 1936, partió para Connecticut por uno de estos compromisos, sucedió que los dos se encontraron, por primera vez en muchos años, separados durante más tiempo que unas pocas horas. Apenas el tren de Frank abandonó la estación, Rand se sentó a su escritorio.

19 de agosto de 1936

Cubby, Sweet:

Aquí tienes la primera carta de amor que he tenido la oportunidad de escribir. Y no tengo nada que decir, excepto que te echo muchísimo de menos. En realidad, no te echo de menos, es la sensación más divertida de todas; por un lado, podría ponerme a llorar de tanto como te echo en falta, y por otro me siento muy orgullosa y feliz de haber hecho esto, dejarte ir y quedarme aquí para cumplir con «mi deber».

Lo peor fue volver a casa desde la estación. Fue terrible y, al mismo tiempo, fue algo de lo que disfruté, porque era una sensación completamente nueva, algo que nunca había experimentado antes; la ciudad entera parecía vacía, y esto no es, aunque lo parezca, un cliché, porque era la certeza de que nadie, en ninguna parte, en ninguna de las calles, significaba nada para mí. Me sentía libre y amargada, y tenía ganas de llorar. Ni siquiera me di la vuelta después de partir tu tren. ¿Y tú como te sentías?

Pero hay un lado bueno: la falta de «mi inspiración» me inspira más que cualquier otra cosa. He trabajado muy bien y tengo ganas de seguir trabajando.

[…]

¿Hace falta que te diga que te quiero?

Buenas noches, *Tweet*
XXXXXXX

Tu *Fluff*(12)

Alguien como Howard Roark, se puede afirmar con certeza, nunca habría escrito nada semejante. Y no se necesita una mirada adiestrada en terapias de pareja para detectar una tensión latente, sobre todo entre líneas. El juego de roles sigue tal cual, pero hace tiempo que estos se han desplazado.

El papel que —aparte de Frank— desempeñasen otras personas en el mundo de Rand seguiría cargado de tensiones en su vida y en su pensamiento. Rand estaba convencida de que una persona solo puede pensar a solas. Y lo mismo sirve para la forma más elevada de pensamiento: la creación y construcción de mundos en los que merezca la pena vivir y hasta amar.

FRENTES

En agosto de 1936, Hannah Arendt también tuvo que luchar contra sí misma para escribir la frase «Te quiero» sin reservas. El día 24 de ese mes, desde Ginebra, donde participaba como observadora en el encuentro para la fundación del Congreso Judío Mundial (CJM), escribió al nuevo hombre de su vida: «Que te quiero ya lo sabías en París tanto como yo. Si no te lo dije, fue porque temía las consecuencias. Y lo que hoy puedo decir de esto es: intentémoslo por el bien de nuestro amor. No sé si podré ser tu esposa. Mis dudas no se han disipado. Ni el hecho de que estoy casada».(13)

El temor del que hablaba Arendt era a la pérdida de independencia, que para ella iba unida necesariamente al amor. Ya de joven, mientras estudiaba en Marburgo, Arendt había experimentado esto con una fuerza que casi le arrebató su posición en el mundo. Las sombras de aquellos años todavía la acompañaban. Heinrich Blücher aún no sabía nada de la aventura amorosa con su entonces profesor de filosofía Martin Heidegger, el autor de *Ser y tiempo*, que se había afiliado al Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán en la primavera de 1933. Como tampoco Hannah Stern —cuyo marido *de facto*, Günther, había emigrado a Estados Unidos en la primavera de 1936— sabía nada del matrimonio de Blücher con la rusa Natasha Jefroikin, que también vivía en París. Pero solo se conocían desde hacía unos meses. Y un poco de secreto nunca le viene mal al amor. En particular a uno no muy reciente. Aunque había reparos, sobre

todo cuando los acontecimientos políticos iban tomando un cariz cada vez más sombrío en todo el mundo.

Como si respondieran a una señal secreta, las tensiones mundiales se intensificaron durante 1936, lo que dio lugar a la formación de frentes violentos y conflictos armados. El 26 de agosto de aquel año Gershom Scholem escribía a su antiguo amigo, el filósofo Walter Benjamin, que se encontraba en París: «Desde hace tres meses vivimos en Jerusalén bajo un estado de sitio, todas las noches se oyen disparos más o menos descontrolados. […] Uno se acostumbra a su ración de fatalismo, porque, como nadie sabe si le van a lanzar una bomba en la siguiente esquina, aunque, por otro lado, ha resultado que muy pocas bombas explotan o causan algún daño, uno se queda al final en un estado de relativa calma. Aquí tienen lugar verdaderos combates, en parte entre el ejército y los grupos de guerrilleros árabes, y en parte entre estos grupos y las colonias judías, a las que atacan incesantemente».(14) Mientras estallaba la primera gran intifada de los árabes de Palestina, que se encontraba bajo protectorado británico, Benjamin escribió con una sequedad propia de quien hacía tiempo que había perdido todas las esperanzas: «No veo la situación europea más estable en su estructura latente que la palestina».(15) Y ello no era solo el punto de vista de un judío alemán que había emigrado a París.

OSCUROS PROCESOS

En 1936, Hitler conminó a la industria alemana a prepararse para la guerra. Bajo la bandera de la «libertad de armamento», la economía y la Wehrmacht debían estar de nuevo listas para la guerra al cabo de cuatro años. Comenzó un rearme masivo cuya primera señal clara fue la entrada de tropas alemanas en la desmilitarizada Renania en marzo de 1936. Una flagrante vulneración de los tratados de Locarno y de Versalles, pero que no recibió ninguna sanción por parte de las potencias vencedoras de la Primera Guerra Mundial. Con la Alemania nazi ya unificada políticamente, su directriz era: todo menos otra guerra. Mientras tanto, la oposición de izquierdas había quedado tan debilitada y tan postrada en Alemania que el número de prisioneros políticos en los campos de concentración había alcanzado su punto más bajo, con menos de tres mil reclusos.(16) Desde la lógica del régimen, los nuevos enemigos, tanto interiores como exteriores, debían ser localizados y perseguidos. Y se puso a los judíos, aún más que antes, en el foco de la propaganda de odio nacionalsocialista.

En mayo de 1936, tras seis meses de guerra defensiva y más de un cuarto de millón de soldados muertos en combate, las tropas etíopes capitularon ante las fuerzas de Mussolini en Addis Abeba. El Duce proclamó entonces la reinstauración de un «Imperio» italiano.(17) En Moscú, mientras tanto, Stalin recrudecía la lucha contra los opositores internos de alto rango del partido, incluidos muchos de los antiguos confidentes de Trotski. Las primeras grandes farsas judiciales estaban programadas para el verano de 1936. Todos los acusados —y en muchos casos sus familiares cercanos— serían ejecutados. El número de presos políticos internados en el Gulag había aumentado por entonces a ciento ochenta mil.(18) Los procesos, ideados de forma deliberada como un preludio de las grandes «purgas» que se llevarían a cabo en todo el Imperio soviético, hicieron que los intelectuales de izquierdas se distanciaran por primera vez del régimen de Stalin y de sus ideales en Europa central.

El año 1936 fue el de la resurrección de una izquierda europea unida en los denominados «frentes populares». Como resultado de un cambio de estrategia(19) ya operado en Moscú en

1934, los socialdemócratas de países como Francia o España dejaron de ser discriminados por la Internacional Comunista como «socialfascistas», y Stalin animó a los partidos comunistas a unirse con los socialdemócratas para acceder al poder de forma democrática.

La nueva estrategia tuvo éxito en un principio en España, donde, en febrero de 1936, un Frente Popular formado por «republicanos» (en su mayoría de la clase media burguesa), comunistas, separatistas y sindicalistas ganó por un estrecho margen las elecciones frente a la coalición gobernante de la derecha católica. Con un total de nueve millones de votos depositados en el país, la ventaja del Frente Popular de izquierdas fue de solo ciento cincuenta mil.(20)

Tres meses después, un Frente Popular de izquierdas triunfó también en Francia. La verdadera línea divisoria política no era tanto la que separaba al nacionalismo del internacionalismo como la que separaba al nacionalcatolicismo del comunismo popular. Ya no quedaba espacio en las campañas electorales para un centro político liberal, ni siquiera para la idea de oposición democrática en lugar de la animadversión. Tal como predijo Simone Weil, las restantes democracias europeas —a excepción de Gran Bretaña— también se vieron atrapadas en la vorágine de colectivos irreconciliables convencidos de sus idearios.

Durante el mandato del nuevo primer ministro Léon Blum, el primer socialista y también el primer judío al frente del Gobierno francés, se prometió un amplio paquete de medidas que incluía la reducción de la jornada laboral y las pensiones por jubilación, así como subsidios por desempleo (pero no, como también se prometió, el voto femenino, las vacaciones pagadas y el derecho de participación en las empresas).

Apenas se aprobaron esas medidas, Francia sufrió en los meses de junio y julio la mayor oleada de huelgas de su historia.(21) La vida pública quedó casi paralizada como consecuencia de miles de acciones espontáneas totalmente pacíficas que iban desde las huelgas de celo hasta las sentadas y las ocupaciones de fábricas. La revolución estaba en el aire, había un amenazador telón de fondo que Blum aprovechó para imponer nuevas restricciones al atemorizado sector privado. Mejor plegarse a ellas que acabar expropiado del todo. Sin embargo, Francia siguió padeciendo una profunda crisis económica cuyos signos más claros eran los dos millones de desempleados y un franco respaldado con sumo vigor por las intervenciones del Estado. Por muy populares que parecieran las medidas, estas eran, como se vería, muy difíciles de justificar desde un punto de vista económico.

Mientras el 14 de julio, día de la fiesta nacional francesa, las eufóricas masas desfilaban en París para celebrarla, en España se asistía ya a una situación de guerra civil. Solo tres días después, el 17 de julio de 1936, se produjo un levantamiento militar bajo el liderazgo del general Francisco Franco con el objetivo de derrocar al nuevo Gobierno. Los dos frentes formaron así los dos bandos de la Guerra Civil. La ruptura ideológica en la sociedad trazó una línea de frentes que atravesaba cada ciudad y cada pueblo. En pocos días, las tensiones aumentaron y derivaron en asesinatos, saqueos, pillajes, violaciones y ejecuciones, lo que, incluso en esta fase inicial, costó la vida a decenas de miles de españoles.

Cuando el 1 de agosto de 1936 las delegaciones nacionales entraron en el recién construido Estadio Olímpico de Berlín, y los equipos italiano y alemán presentaron sus respetos a Adolf Hitler con el saludo fascista, las tropas de Franco ya estaban recibiendo un amplio apoyo logístico de las fuerzas de Mussolini y de Hitler. La Guerra Civil española amenazaba con convertirse en una guerra entre los dos principales bloques totalitarios.

El clamor de la izquierda fue enorme en toda Europa. Pero ni el joven Gobierno de Blum ni Gran Bretaña (ni siquiera Stalin) tenían ningún interés en intervenir en el conflicto. Esto se

presentó, sobre todo en París, como una «traición» a los hermanos socialistas. Desde finales de agosto de 1936, decenas de miles de hombres se ofrecieron como voluntarios para formar una Brigada Internacional que defendiera a la República española contra la Falange de Franco. La Guerra Civil devino en una guerra de intelectuales y literatos.

LA TRIBU

De la situación española se discutió con intensidad en el círculo de amigos parisinos de Arendt. Sin embargo, resulta difícil creer que sus miembros consideraran seriamente unirse a las Brigadas Internacionales para luchar sobre el terreno, ya que lo que unía a esas personas de los más diversos orígenes y profesiones, que desde 1935 se reunían cada vez más a menudo en veladas dedicadas a debatir entre ellas, aparte de estar varadas en París, era sobre todo su escepticismo ante cualquier tipo de irreflexiva adhesión a ideologías o movimientos políticos, ya fueran el comunismo, el anarquismo o el sionismo. La actitud de los miembros de aquella «tribu» parisina, como pronto la llamaron de forma irónica, estaba presidida más bien por la voluntad de conservar el último y más valioso espacio libre que habían encontrado en su nueva condición de parias: ¡la voluntad de pensar por sí mismos!

Tal era la actitud del filósofo y crítico Walter Benjamin, que había huido de Berlín, del abogado Erich Cohn-Bendit, procedente de Frankfurt, del escritor Chanan Klenbort, venido de Polonia, de Käthe Hirsch, de Lotte Sempell y del pintor Karl Heidenreich. Y sobre todo de Heinrich Blücher, nacido en Berlín en 1899 (y, por tanto, un hombre que entonces se encontraba en París de forma tan ilegal que «no sabía dónde vivía»).(22)

Como joven activista del movimiento obrero y, durante los primeros años de la década de 1920, también del partido comunista, el truco de Blücher para sobrevivir en París consistía en deambular por las calles durante el día disfrazado de turista, con bastón, la mejor ropa y modales exquisitos con el fin de encontrar un lugar provisional donde dormir por la noche, ya fuera en hoteles o con benefactores. Cuando le preguntaban cuál era su profesión, respondía simplemente que era trefilador. Este había sido su nombre en clave en el partido, de cuyos hilos ideológicos se había desprendido cada vez más en la década de 1930.(23)

Blücher, que creció sin padre en el barrio berlinés de Wedding, era autodidacta. Además de los hábitos viriles y el acento de su ambiente originario, a lo largo de los años había conservado su escepticismo berlinés hacia el intelectualismo rimbombante. Era el clásico hombre hecho a sí mismo, que se mantiene firme sobre los pies sin red ni barandillas, y cuya independencia mental solo era superada por su falta de dinero. En otras palabras, el paria por excelencia y por ello, de acuerdo con el refinado gusto de Arendt, el de la vida.

Debido a su apariencia siempre elegante y a su escaso conocimiento del francés, Arendt lo llamaba con ironía Monsieur, y también, en contextos muy íntimos y de forma cariñosa, Stups. Aunque los dos se habían tomado uno al otro por asalto, Arendt no estaba dispuesta de ninguna manera, como atestigua su carta de agosto de 1936, a dejarse «sorber los sesos» por lo que había sucedido entre ellos. Lo que alimentaba sus reservas era sobre todo la duda de si era posible para ellos, y de qué manera, unir la experiencia del amor con la preservación de su propia identidad e integridad. Una preocupación que ella se tomaba más en serio, porque era el núcleo de las cuestiones de su tesis doctoral (dirigida por Karl Jaspers y presentada en Heidelberg en 1928, en una etapa de su vida en la que todavía se veía en secreto con Martin Heidegger), *El concepto del*

amor en san Agustín.(24)

AMOR UNIVERSAL AL PRÓJIMO

Basándose en el concepto del amor de san Agustín (354-430 d. C.), uno de los considerados padres de la Iglesia, Arendt abordó en su primera obra independiente la cuestión de la «relevancia del otro» para el mundo y para el yo de cada individuo. Y en ningún otro orden era esta la cuestión más pertinente —y respondida al parecer con más claridad— que en el del amor. Según afirmaba una carta de Heidegger a Arendt de 1925, el amor es un acontecimiento «en el que la presencia del otro irrumpe en nuestra vida».(25) Quien ama no está solo en el mundo. Y ya no piensa en el significado de este mundo y de sí mismo desde el aislamiento.

Por eso resultaba sorprendente que, en el concepto del amor de san Agustín, la presencia de otra persona —como alguien insustituible en su individualidad— no desempeñase un papel fundamental. La explicación residía en el hecho de que, en la filosofía de san Agustín, determinada por completo por el cristianismo, el amor tenía su origen —al igual que su auténtica meta— en Dios. Y lo mismo con respecto a cualquier sentido radical de la vida y a cualquier posible amparo en este mundo.

Según san Agustín, lo que en verdad se ama y es amado en el prójimo como ser concreto es solo el hecho de haberse originado en Dios y su pertenencia a la comunidad de todos los seres marcados por el pecado original (y, por tanto, mortales). Ante Dios, fuente y meta real del amor, todos somos iguales. Por eso, su amor (también entre los hombres) no lo es a cada individualidad, sino a todos los hombres en su igualdad fundamental. Esta igualdad se funda para san Agustín en la caída de Adán y Eva como origen terrenal de nuestra finitud y de nuestra irremisible depravación. En el capítulo final de su tesis de 1928, titulado de manera significativa «Vita socialis», Arendt sostiene:

> Esta rotundidad de la igualdad está contenida en el mandamiento del amor al prójimo. Porque el otro es en lo fundamental igual que tú, es decir, tiene el mismo pasado pecaminoso que tú, debes amarlo.(26)

> El prójimo nunca es amado por lo que él es, sino por la *gratia Dei*. En un sentido aún más radical, esta indirección […] anula la naturalidad del convivir. Hace que cada relación se convierta en un mero pasaje para la relación directa con Dios. El otro como tal no puede salvar por sí solo, sino porque en él se hace efectiva la gracia de Dios.(27)

En el fondo de la filosofía agustiniana no tiene cabida la pregunta de si la propia individualidad puede ser conservada, o incluso ganada, por medio del amor. Arendt señalaba ya en 1928 que eso era un verdadero escándalo del pensamiento occidental, pues el amor consiste solo en una intensificación existencial de la cuestión de si hay «otros» seres humanos (y no solo si son del todo iguales en su naturaleza). Y, sobre todo, de cuál podría ser la contribución de su alteridad a la propia existencia. Además, la mujer como mujer no era concebida como un verdadero otro en la ficción original del Paraíso adanita, sino nada más que como una versión insuficiente del varón original. Es entonces lógico que, según el relato, se formase a la mujer a partir de una parte del cuerpo humano que no es absolutamente necesaria para sobrevivir, una costilla.

En lo que respecta a la vida terrenal, en la filosofía de san Agustín (y, por tanto, también en su concepto del amor) la igualdad de los seres humanos está garantizada por un parentesco original,

que es la «descendencia común de Adán», a la que ningún ser humano puede sustraerse:

> Este parentesco crea la igualdad […] de la «situación». Todos tienen el mismo destino. El individuo no está solo en el mundo, cuenta con compañeros de destino (*consortes*), no solo en esta o aquella situación, sino durante toda su vida. La vida entera se ve como una situación fatídica, la situación de la mortalidad. Ella es la base del parentesco de los seres humanos y de la colectividad (*societas*) que forman.(28)

Según la interpretación de Hannah Arendt, alumna de Heidegger y Jaspers, el ser humano individual como parte de una humanidad originalmente igualitaria en el sentido de una comunidad total de destino entre los mortales o condenados a morir es el punto de fuga criticable del concepto que del amor, y no menos de la política, tenía el padre de la Iglesia san Agustín. No parecía casual que también fuera el autor de *La Ciudad de Dios*.

EL VIRAJE DE ARENDT

Hasta aquí la interpretación de la autora que más adelante escribiría *Los orígenes del totalitarismo*. Ya en 1936 pudo ver con toda claridad hasta qué punto los motivos del pensamiento agustiniano, que probablemente hacía tiempo que se habían desdibujado, seguían desplegándose y ejerciendo su efecto totalizador y forzosamente unificador —a espaldas de los actores de la política mundial— con una inquietante continuidad en nombre de los diferentes colectivos.

En realidad, Arendt no tuvo más que dar el paso, en su interpretación del presente político, de la trascendencia del Dios todopoderoso a la inmanencia del caudillo todopoderoso, pues tenía muy a la vista el principio de devaluación de los individuos aislados, ahora referido a ese caudillo «llegado al mundo de forma puramente casual y aislada».(29) Para esta visión totalitaria del mundo, el individuo como tal carecía en esencia de valor. Podía existir, pero no tenía por qué. Su sacrificio no suponía el fin del mundo.

Sin embargo, el relato mítico del origen de la comunidad humana como la colectividad de los expulsados del Paraíso había sido sustituido en el presente político de Arendt —por ejemplo, Hitler— por relatos, supuestamente fundados en la historia real, del origen de los distintos pueblos o, en su caso, naciones. También aquí se había logrado la deseada igualdad total (ecualización) en el sentido de la pertenencia a una colectividad nacional: ama a tu camarada nacional como a ti mismo y, si es necesario, sacrifica tu vida por la suya en nombre de esa comunidad nacional. Era lógico que, en tal organización, el amor a cualquier representante del cuerpo nacional por amor al caudillo fuese congruente con el amor de san Agustín al prójimo por amor a Dios.

Sobre la cuestión de la «relevancia del otro» como este único ser humano, que mantiene la existencia del mundo y, por tanto, debe ser preservado, tampoco había una respuesta verosímil en este modo de pensar. Aún más, ni siquiera era comprensible como tal cuestión. En todo caso, adquiría cierta plausibilidad en el contexto de las relaciones interpersonales propias de la esfera privada, relaciones que, para el ideal de un Estado convertido en totalitario, ya no deberían existir. En cuanto a la unión privada de los amantes como primer y último foco de resistencia contra una sociedad amenazada por la completa igualación pública…, como Arendt tan bellamente había escrito a su Heinrich desde Ginebra: «Intentémoslo por el bien de nuestro amor». Por ningún otro amor. Tampoco el de un dios. O, en otras palabras, solo por nosotros, por

nuestra felicidad y por nuestra existencia en este mundo, y, sobre todo, por la ausencia de todo temor, tan típica del amor, a nuestra finitud.

Desde un punto de vista puramente filosófico, la cuestión de cómo concebir un amor que permita al otro penetrar con fuerza en la propia existencia sin perder esta su arraigo ni quedar permanentemente cercada, no estaba en absoluto resuelta para Arendt. Pero, al menos en la experiencia de una vida cotidiana compartida con amor, pronto hallamos pistas concretas sobre cómo, solo un año después, Hannah volvió a abrirse sin reservas a su Stups desde Ginebra. Incluso hablándole en su berlinés.

> *18-9-37*
>
> Mi querido, queridísimo y único querido:
>
> Estoy muy orgullosa y muy feliz de haber estado contigo por la noche (en mis sueños). Mira, querido, siempre he sabido —incluso siendo una mocosa— que solo puedo existir en el amor. Y por eso tenía tanto miedo a perderme. Y me quitó mi independencia. Y con el amor de otros, que me tildaban de fría, siempre pensé: ¿tenéis idea de lo peligroso que es y lo peligroso que sería para mí?
>
> Y, cuando te conocí, dejé ya de tener miedo; después de ese primer susto, que en realidad seguía siendo el de una niña, cuando solo actuaba como una adulta. Todavía me parece increíble que haya podido tener las dos cosas, el «gran amor» y mi propia identidad como persona. Y solo he tenido la una desde que tengo la otra. Pero ahora por fin sé lo que es la verdadera felicidad […]. Hoy me ha llegado el acuerdo de divorcio. Tendré muchas idas y venidas con él. Aunque en cierto modo me alegro —me río, soy infantil— de volver a tener mi antiguo apellido.(30)

Con la aceptación del divorcio, Arendt también perdió la ciudadanía alemana. Ya podía el mundo irse al infierno a la vista de todos: con Monsieur a su lado, la apátrida Hannah sentía que había vuelto a nacer, como después de un naufragio. Heinrich se sentía igual. Ya en el otoño de 1936 se mudaron (en concreto compartieron una habitación de un hotel de la Rue Servandoni, cuyos enseres principales eran dos infiernillos, un gramófono y discos; una verdadera imagen de la felicidad terrenal, finita por tanto, en tiempos oscuros).

PARIS IS FOR LOVERS

Dos personas en una destartalada habitación de hotel parisina, donde la estantería y el gramófono eran los únicos enseres personales. En el otoño de 1936, la situación de Simone de Beauvoir podía describirse con bastante precisión. Como si, en respuesta activa a la pregunta por lo que definía al espíritu de los tiempos —si «no hay ya lugar alguno en la Tierra al que pueda agarrarse la esperanza»—,(31) Beauvoir y Sartre se agarraran el uno al otro. Pero ellos no habían huido de Berlín a París, sino que volvieron a su ciudad de origen desde la desagradable provincia del norte. Su forma de vivir en el hotel no se debía a estrecheces económicas o a una falta de legitimación, sino más bien al inconformismo libremente elegido de dos profesores de instituto. La misma libertad con que eligieron los cafés de Montparnasse y el Barrio Latino como los lugares donde vivir y trabajar. Lo que Beauvoir más apreciaba del murmullo multilingüe de los refugiados en la mesa de al lado no era su posible valor como fuente de información y, por tanto, también de supervivencia, sino el margen narrativo que le proporcionaba la presencia de personas que «estaban tan cerca y, a la vez, tan lejos de mí y se abrían paso a tientas por la vida».(32)

Esto era aún más cierto de las prostitutas, los marginados, los pequeños traficantes de drogas y

los estadounidenses que todas las noches bebían hasta caer redondos, todos los cuales completaban el agitado ambiente de aquellos cafés saturados de humo. Como resultado de las reformas del Gobierno del Frente Popular de Blum, que habían supuesto una carga excesiva para el presupuesto nacional, el valor del franco había vuelto a caer bruscamente frente al dólar. Esto dio un impulso turístico añadido al mito de París como capital europea de la fiesta, ya firmemente arraigado en la década de 1920 por obra de personajes icónicos como Francis Scott Fitzgerald, Ernest Hemingway y Gertrude Stein.

Cuando, en agosto de 1936, Beauvoir abrió la carta que anualmente recibía del ministerio, apenas podía creerse su suerte: un puesto en el liceo Molière, situado en el *arrondisement* XVI. Un lugar al que podía desplazarse con facilidad desde el centro en metro. El traslado de Sartre a Laón, a solo ciento cincuenta kilómetros, también le permitía pasar mucho más tiempo en París. «Dos veces por semana recogía a Sartre en la Gare du Nord […]. Luego subíamos a Montmartre. Habíamos establecido nuestro cuartel general en el Dôme; cuando no tenía que ir al instituto, desayunaba allí. Nunca trabajé en mi habitación, sino en un rincón de la parte trasera del café. A mi alrededor, refugiados alemanes leían el periódico o jugaban al ajedrez.»(33)

Ya en noviembre, Olga había seguido a la pareja sin el permiso de sus padres y vivía sola un piso por debajo de Beauvoir. Ya no hablaba de estudiar, ni siquiera de estudiar con ella. Durante el día, trabajaba de forma irregular en un salón de té, y por la noche salía a las pistas en pareja o en trío, según su asignación y disponibilidad. Lo que para Beauvoir había cambiado desde Ruán era, en el mejor de los casos, el radio de acción, pero no la forma de su particular rueda infernal.

Sartre tenía entonces treinta y un años y Beauvoir, veintiocho. Casi todos sus amigos y antiguos compañeros de estudios, como Maurice Merleau-Ponty, Paul Nizan y Raymond Aron, estaban entonces muy comprometidos o casados, y se hallaban, en el sentido burgués de la palabra, bien situados. No sin irritación observaban la ostensible voluntad de Sartre y de Beauvoir de llevar una existencia caótica. También aquel modo de vida molestaba en la casa paterna. Por temor a contraer una enfermedad, la madre se negaba a poner un pie en la habitación de hotel de Simone, mientras que el padre, con las comidas de los domingos cada vez más infrecuentes, no ocultaba lo que pensaba y esperaba de su hija mayor: «Eres demasiado vieja para poder pensar, ya no digamos para escribir un buen libro. Nunca serás más que la puta de ese gusano».(34) Y como si la ira de un padre no bastara, la hermana menor de Simone, Hélène, que quería ser pintora, cada vez se sentía más atraída por el ejemplo de su hermana.

DUDAS SOBRE EL PACTO

Sin embargo, lo que, más que cualquier otra cosa, enturbiaba la vida de Beauvoir era el desafío permanente que Olga suponía para su relación con Sartre. No se trataba de la supremacía erótica o de celos carnales. Sartre y Beauvoir estaban, como pareja, en el séptimo año de su pacto, bastante más allá de la etapa en la que el sexo compartido todavía desempeñaba un papel fundamental para ellos. La principal razón era que, en esa primera fase del regreso a París, Sartre empezaba a dar rienda suelta a su enorme apetito sexual. Las múltiples citas se iban comiendo su presupuesto parisino. Apenas encontraba tiempo para reunirse con Beauvoir en el café del Dôme, o incluso en la estación, para entregarle nuevas páginas manuscritas de su incipiente novela «Melancolía».

No, la cuestión que Olga Kosakiewicz planteaba al mundo de Beauvoir, más como clave que

como persona real, era más bien la naturaleza y la índole de su relación con Sartre (la propia esencia de su pacto). ¿Hasta qué punto sellaba este la única «relación necesaria» en sus vidas, sobre todo para Sartre? ¿Y qué era exactamente lo que daba a esta necesidad estabilidad y continuidad?

Según Beauvoir, el núcleo de un vínculo humano duradero era el proyecto de un futuro compartido que, en su forma y sus objetivos, se basara en un pasado aceptado.(35) Pero, con la aparición de Olga como tercera en la alianza, surgió un principio de urgencia total que socavaba cualquier expectativa de que el compromiso pudiera mantenerse. «Olga despreciaba en lo más profundo de su ser todas las construcciones voluntaristas. Eso no podía trastornarme más, pero Sartre se abandonó con ella a la confusión de sus emociones. Tenía arrebatos de inquietud, ira y alegría que nunca había experimentado conmigo. Mi malestar iba más allá de los celos. Había momentos en que me preguntaba si mi felicidad no se basaba en una gran mentira.»(36)

Beauvoir llegó a sospechar que, en lugar de un vínculo necesario, estaba por entonces (o había estado todo el tiempo) viviendo una gran mentira, y esa sopecha la alimentaba la pregunta de qué era lo que Sartre entendía por libertad en su relación con ella. ¿Percibía la constancia y la estabilidad que ella le proporcionaba como una concesión de libertad o una restricción de esta?

Si el «principio Olga» dominaba en él, Beauvoir acabaría siendo una entre muchas; su puesto privilegiado demostraría ser mera apariencia. Una ilusión que solo se mantuvo porque a Beauvoir la guiaba siempre en sus actos una idea diferente de la libertad. El tira y afloja entre Olga y ella no tenía nada que ver con la lucha entre dos mujeres por la primacía erótica en la vida de un hombre. Y ello no solo porque Olga, que encontraba a Sartre intelectualmente estimulante, pero físicamente repulsivo, no tiró, o no quiso tirar, por el segundo extremo. Más bien se trataba de una invasión de la idea del amor que Sartre y Beauvoir compartían. Del problema de las condiciones de una relación amorosa bajo el signo de una libertad mutuamente entregada, la sexual incluida.

AMOR LIBRE

Las inquietudes filosóficas de Beauvoir en torno al amor eran opuestas a las de Hannah Arendt. Porque, si para Arendt la paradoja que había que resolver era, según exponía en su carta a Blücher, la de cómo «conseguir las dos cosas a la vez», «el gran amor y la identidad de la propia persona», el fabuloso secreto del amor con Sartre radicaba desde el principio, pensaba Beauvoir, en el hecho de que, en su unión, ambos habían logrado la identidad única y sin fisuras del «nosotros». Así pues, mientras que para Arendt el verdadero reto era formar en una pareja amorosa sin renunciar a la identidad de la propia persona, para Beauvoir, en 1936, el reto era reconocer las evidentes transgresiones dentro de un único y unitario vínculo de amor sin arriesgar, ni aun perder, la identidad de su persona, ligada en esencia a la existencia de esa pareja. A la pregunta de quién era ella como persona sin Sartre, no habría podido dar una respuesta que pudiera defender a largo plazo. Ni su firme voluntad le habría permitido darla en un futuro. Después de todo, ella amaba a Sartre. Beauvoir resumía de la siguiente manera su situación en el invierno de 1936-1937:

> Lo que me molestaba aún más [que las diferencias con Olga] eran las diferencias de opinión que a veces me hacían enemistarme con Sartre. Él se esforzaba cada vez más en no decir o hacer nada que pudiera cambiar

> nuestra relación. Nuestras discusiones eran siempre muy animadas, pero carecían de rigor. Con todo, no tuve más remedio que revisar algunos postulados que hasta entonces había dado por sentados: tuve que admitir que era un error forzar al otro y a mí misma a la ambigüedad de la cómoda palabra «nosotros». Había experiencias que cada uno tenía que vivir por sí solo. Siempre había reconocido que las palabras no logran sacar las cosas a la luz; tuve que sacar las consecuencias de ello. Mentiría si dijera: «Somos uno». La armonía entre dos individuos nunca es algo dado, debe ser conquistada una y otra vez. Por fin lo veía.(37)

Beauvoir hubo de admitir, en contra de su voluntad, la irreductibilidad de toda experiencia propia. Nada en el mundo —ni una palabra, ni un juramento, ni siquiera la más íntima convivencia— podía superar por completo la separación entre una existencia y otra. Siempre habría una brecha, si no un abismo. Era una evidencia tan fundamental y desconcertante que, en aquella reflexión, llegó a ponerla en el mismo plano que la pérdida de la fe en Dios experimentada durante su juventud. Así como la existencia de Dios, según Kant, era un «postulado» de la razón práctica, y la creencia en su existencia tenía una función de apoyo moral en este mundo, en el caso de Beauvoir era la creencia en el fundamento unificador de la palabra amorosa «nosotros» en su relación con Sartre lo que le proporcionaba estabilidad y fundamento. La «experiencia Olga» le había hecho abandonar esa creencia.

Entonces ¿qué podría significar en verdad amarse libremente? ¿Habría que concebir incluso el más profundo de todos los lazos como un proyecto continuamente abierto que tuviera que renovarse y probarse una y otra vez en una existencia compartida? Y, de ser así, ¿sería algo que, visto ya con claridad, habría que lamentar?

AFINIDADES ELECTIVAS

Además de la liberadora clarificación de las premisas erróneas en las que pudo haberse basado su existencia, Beauvoir y Sartre encontraron, durante la crisis del invierno de 1936-1937, nuevas formas de afianzar su relación. ¿Qué problema había en incluir a otras personas, aparte de a Olga? Como Jacques-Laurent Bost, un antiguo alumno de Sartre, que el año anterior se había desplazado más de una vez de El Havre a Ruán, y que era tan despierto como altivo. O la hermana de Olga, Wanda Kosakiewicz, solo dos años más joven, que también anhelaba escapar de la monótona provincia y no le iba a la zaga a su hermana en apertura mental y hambre de experiencias. Jacques-Laurent, el hermano menor del escritor parisino Jean Bost, había ido a estudiar a la Sorbona en otoño. Y Wanda siguió a su hermana a París. Los apodos los puso, por supuesto, Sartre: Bost era simplemente «el pequeño Bost», y como Olga ya había sido bautizada como «la pequeña rusa», Wanda solo podía ser «la rusa más pequeña».

Sartre y Beauvoir hablaron pronto en tono de broma de la «familia», e inventaron una forma cotidiana hecha de intimidad compartida, de acuerdo con unos filosofemas que se concretaban cada vez más. Lo que, en definitiva, unía a la «familia» se encontraba más allá de cualidades innatas o de un pasado compartido durante mucho tiempo. La responsabilidad asumida por cada uno se debía más bien al propio acto que, según la convicción de Beauvoir y Sartre, constituye el núcleo real de toda existencia humana: la elección radicalmente libre a favor o en contra de algo, a favor o en contra de un valor, a favor o en contra de un proyecto, una norma existente, una trayectoria vital o la pertenencia a una comunidad. Y la inclinación por esa libertad de elección —que era como querer decidir por uno mismo— en una situación dada equivalía, en particular para los miembros más jóvenes de la familia, a decidir escapar de los modelos de vida que sus

familias habían establecido de hecho para ellos.

Aunque también sucedía, como recordará Olga, que los más jóvenes estaban «hipnotizados como serpientes» por la mera presencia de Beauvoir y de Sartre, y «hacíamos lo que [ellos dos] querían porque nos sentíamos unos privilegiados por su amistad»;(38) su espacio de libertad ganado así era muchísimo mayor de lo que cabía imaginar en su medio de origen. Desde entonces, la «familia» de Sartre y Beauvoir fue como un experimento de libertad sobre una base filosófica en el que la teoría y la práctica, tal y como la pareja de pensadores deseaba, se fecundaban y dinamizaban de forma mutua día tras día. Era como un experimento existencial abierto.

MELANCOLÍA

Con independencia del juicio moral que mereciese, aquel constructo era en todo caso extenuante; absorbía la mayor parte de las energías, sobre todo las de la persona en la que todos los cabos se ataban y con quien anhelaban un vínculo benévolo, Simone de Beauvoir. «Con Olga, con Sartre, con los dos juntos, me mantenía despierta hasta altas horas. Sartre descansaba en Laón, Olga de día, yo nunca […]. Cuando esperaba a Sartre en un café de la Gare du Nord, en ocasiones se me cerraban los ojos y me quedaba inconsciente durante unos minutos.»(39)

Sartre, en particular, volvió a necesitar dedicación exclusiva a principios de la primavera de 1937, y no solo para sobreponerse a la pérdida parcial de Olga, atraída por el joven Bost. A pesar de la intercesión de su amigo y compañero de universidad Paul Nizan, ya consolidado como escritor, su novela «Melancolía» (más tarde *La náusea*), en la que había trabajado con intensidad durante más de cuatro años, fue rechazada por la editorial Gallimard. Algo difícil de digerir, también para Beauvoir, que desde el principio había acompañado a Sartre como primera lectora y revisora.

Como pareja habían dedicado gran parte de su energía creadora y filosófica a este proyecto. Ambos consideraban la obra como una lograda expresión literaria de sus análisis e ideas sobre la existencia humana. Y se encontraron con aquel escollo. Gallimard alegó como razón de su rechazo no tanto el propio contenido cuanto la elaboración de la obra como una novela claramente metafísica.

La enorme preocupación de Beauvoir por la estabilidad emocional de su *poupette* —los crustáceos de tamaño humano habían desaparecido por el momento del mundo perceptivo de Sartre— se debía en gran medida al contenido de la obra rechazada. La trama de la novela estaba montada con las anotaciones, similares a las entradas de un diario, que describían la existencia del protagonista, Antoine Roquentin, un pelirrojo que iba por el mundo con el cabello algo revuelto, siempre perdido y sin encontrarle ningún sentido a nada.

Roquentin era como el gemelo bivitelino del superhombre pelirrojo Howard Roark de Ayn Rand (nacido del otro óvulo, sin duda mucho menos animoso). Todas las preguntas y dudas, para las que Roark, el héroe de Rand, era un bendito ciego, acosaban a Roquentin a cada paso. Nada era lógico para él, y menos aún su propia existencia. Nada le resulta más doloroso que la forma en que los demás lo miraban. En lugar de proyectar rascacielos con visión de futuro, como Roark en Nueva York, Roquentin pasaba sus días en las provincias francesas escribiendo una biografía sobre un aristócrata francés no muy influyente de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Un proyecto que pronto considera absurdo e interrumpe. Con el tiempo abandonará todo lo que se

parezca a un propósito. Su vida se hundía en un invisible torbellino de dudas. Nada lo sostenía. Todo se le disolvía en una nada abismal e informe, incluido, sobre todo, su supuesto «yo».

Hasta la existencia de las piedras y las plantas, seres inconscientes, acababa arrastrada hasta el torbellino de absurdos de Roquentin:

> Me encontraba en el parque. La raíz del castaño se hundía en la tierra, justo debajo de mi banco. Ya no recordaba lo que era una raíz. Las palabras se habían desvanecido, y con ellas el significado de las cosas, los modos de emplearlas, las débiles marcas que los hombres han dejado en su superficie. […]
>
> Pero todo esto pasaba en la superficie. Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, una forma vacía que se agrega a las cosas desde fuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día; la existencia se había revelado de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la pasta misma de las cosas, y aquella raíz estaba amasada en existencia. O más bien la raíz, las rejas del parque, el banco, el césped ralo; todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad, solo eran apariencia, barniz. Ese barniz se había fundido, y quedaban masas monstruosas y flácidas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena.(40)

El encuentro así descrito con la verdadera esencia de las cosas se basaba en una experiencia que el propio Sartre había vivido en el punto crítico de su fase depresiva en El Havre a finales de 1934-1935, registrada como anotación en su diario de pensamientos; nada de lo que existía era, por tanto, algo en sí mismo o estaba por fuerza ahí fuera. Y, por ello, una posible conclusión era que todo no era más que un vacío. Tal era el abismo que, como una iluminación, se le abrió a Sartre-Roquentin con la experiencia del parque, hasta que al final el peso de la melancolía lo sumió en una profunda sensación de desagrado ante la «masa flácida» del ser. Una náusea que Roquentin siente de manera más honda y desesperanzada porque su conciencia —solo por ser humana— no le dejaba rendirse a la evidencia y continuaba agobiándolo con las falsas apariencias de permanencia del yo, los objetos del mundo y el supuesto sentido de las cosas.

Básicamente indeciso, Roquentin oscila durante el resto de la novela entre la sensación casi de euforia de una liberación completa y la de un encarcelamiento sin salida en los lazos ilusorios del flujo de su conciencia.

> Lúcida, inmóvil, desierta, la conciencia está entre paredes; se perpetúa. Nadie la habita ya. Antes decía alguien «yo», decía «mi» conciencia. ¿Quién? Fuera había calles parlantes, con colores y olores conocidos. Quedan paredes anónimas, una conciencia anónima.(41)

> Soy libre: no me queda ni una sola razón para vivir, todas las que he probado han fallado, y ya no puedo imaginar otras. Aún soy bastante joven […]. Pero ¿hay algo nuevo que pueda hacer?(42)

Se rechazó la novela por lo que era y quería ser, el experimento de expresar de forma literaria verdades y nuevas sensaciones de índole metafísica. Y la verdadera razón de la decepción fue así, una vez más, una enorme extrañeza. En palabras de Beauvoir: «¿Cómo puede ser nuestro punto de vista tan diferente del de los demás?».(43)

En la primavera de 1937, si no antes, el trastorno pudo extenderse al curso de los acontecimientos políticos. El Gobierno de Frente Popular de Blum se hallaba al borde del derrumbe interno. Y, contra toda esperanza y euforia iniciales, la Guerra Civil española, con la caída de Málaga, parecía haberse inclinado ya en favor de Franco. Todo pudo haber sido diferente, pero no podían cambiar nada.

Sartre, si debía ser honesto, ni siquiera había votado. Y la idea de seguir el ejemplo de tantos otros de su entorno de ir a España a luchar por la libertad de otra república tuvo que parecerle

absurda. «Nuestra vida no era compatible con un acto tan impulsivo. Por lo demás —recuerda Beauvoir—, solo se corría el riesgo de parecer un presuntuoso si se carecía de las aptitudes técnicas o políticas apropiadas. Simone Weil había cruzado la frontera para unirse a la milicia. Pidió un fusil, la pusieron en la cocina y se echó una olla de aceite hirviendo en los pies.»(44) Esta era, en todo caso, la historia que en 1937 se contaba sobre Simone Weil dentro de la «familia». Parecía verosímil.

QUEBRADEROS DE CABEZA

La felicidad de aquellos días, también para Simone Weil, era sobre todo un gramófono. Durante su estancia en un sanatorio suizo durante la primavera de 1937, la colección de discos de un estudiante de medicina interino se convirtió en la única terapia eficaz. Su sufrimiento se había intensificado de tal modo que en el punto más crítico de las oleadas de ataques que padecía incluso se había llegado a pensar en su muerte. Solo la música podía liberarla un poco del tormento. En particular, unas grabaciones de los *Conciertos de Brandemburgo* de Bach.(45)

Además de unos «fuertes dolores de cabeza» y de una anemia, el certificado médico que el 15 de diciembre de 1936 su padre solicitó para dispensarla una vez más de ejercer la docencia, decía que la «pierna izquierda, en la que había sufrido graves quemaduras […] le sigue doliendo mucho».(46)

Aquella lesión se la produjo durante una operación militar en la Guerra Civil española. Pero no era, como se rumoreaba en los cafés de Montparnasse, el resultado de un accidente durante su servicio en la cocina. Más bien la sufrió en el frente, cuando Simone y su pelotón de unos veinte hombres acamparon en los bosques de Aragón y, al anochecer, introdujo una pierna dentro de una olla llena de aceite aún ardiente que sus camaradas habían dejado en un hueco y que habían cubierto con hojas para evitar que se viese el humo.(47) La piel abrasada se desprendía a jirones, y esto le provocó tal inflamación que después de ser enviada de vuelta se llegó a pensar en una amputación. Sus compañeros de armas se sentían, sin embargo, bastante aliviados. Ya en Barcelona, antes de que tomaran el camino del Ebro, habían votado en contra de entregar un fusil a la camarada Weil, y aún más cargado. Después de todo, con su severa miopía, ni siquiera era capaz de apuntar con precisión al árbol más cercano. Pero Weil insistió en que se lo entregaran. Fue la única que no tuvo que usarlo.

Apenas un mes después del accidente, su pelotón fue dispersado por las fuerzas enemigas, y la mayoría de sus miembros terminaron fusilados en el municipio de Laperdiguera. En ese momento Weil estaba ya de vuelta en París. Como obedeciendo a una intuición, sus padres viajaron a Barcelona y encontraron a la combatiente herida en un hospital militar. Con todo, la aventura española de Simone duró desde el cruce de la frontera en Portbou el día 8 de agosto de 1936 hasta su regreso a Francia el 25 de septiembre. Solo seis semanas.

Viajó a España disfrazada de periodista, se alistó en las tropas del POUM(48) en Barcelona y pidió autorización para una operación especial. Por iniciativa propia quiso averiguar en Galicia el paradero del fundador de aquel grupo (un cuñado de su camarada sindicalista francés Boris Souvarine), que había desaparecido sin dejar rastro en una misión secreta y, si era posible, liberarlo. Era una misión suicida sin ninguna perspectiva de éxito, o incluso de supervivencia, como su comandante tuvo que aclararle durante horas de discusión.

Aún dispuesta a todo, Weil se enroló en las mencionadas milicias de un grupo sindical de

orientación anarquista. Mientras tanto, envió a sus padres, muy preocupados por ella, postales en las que fabulaba sobre una situación general completamente relajada, con ausencia de combates y un clima benigno. Ni una palabra sobre los aviones que arrojaban bombas y sobre el hecho de que los fusiles de los brigadistas nada podían hacer contra ellos. Ninguna alusión al temor a morir que sentía con cada nuevo altozano que había que asegurar. Cada casa era un nido de potenciales enemigos y cada cobertizo de madera, una emboscada fatídica. Ser capturado equivalía a ser fusilado. Esto sucedía en ambos bandos.

Poco después de su llegada a Cataluña, Weil fue testigo de cómo sus camaradas quisieron ejecutar a un sacerdote católico. En su diario de guerra dejó constancia de la lucha de su alma durante esos minutos. ¿Estaba dispuesta a colocarse en el momento crítico delante del hombre de fe y provocar así su propia ejecución? ¿Tendría el valor necesario para hacerlo? Por una razón no especificada, la ejecución se suspendió. Pero ¿qué pasaría al día siguiente? ¿Sería menos culpable de un crimen por no ser testigo directo de este? Sus experiencias en la guerra todavía preocupaban y pesaban a Weil en el invierno de 1936-1937, pero eso no le impidió pasear con orgullo su uniforme de brigadista por los bulevares de París. No, no se arrepintió de nada. Incluso habló varias veces de volver al frente cuanto antes.

De forma incomprensible, según muchos, incluidos sus mejores amigos y conocidos, en sus artículos y ensayos declaró con firmeza ser «contraria» a cualquier apoyo militar a las fuerzas republicanas por parte del Gobierno francés. ¿Una pacifista convencida con el uniforme de voluntaria de las Brigadas Internacionales? ¿Qué era aquello?

HINTERLAND MORAL

En una carta posterior dirigida al escritor conservador católico Georges Bernanos, autor del influyente libro antibelicista *Los grandes cementerios bajo la luna*,(49) Weil justificó su postura de la siguiente manera: «No me gusta la guerra, pero lo que siempre me ha parecido más terrible en la guerra es la situación de los del interior. Cuando comprendí que, a pesar de todos mis esfuerzos, no podía dejar de tomar parte en esta guerra, de estar día tras día, hora tras hora, deseando la victoria para unos y la derrota para otros, me dije que París era para mí el *hinterland*».(50)

¡Esto significaba que existía, al menos para ella, una solución factible para aquella situación! Sobre todo porque las Brigadas Internacionales operaban sobre una base muy diferente de la de un ejército nacional. Este último se nutría, especialmente en caso de guerra, mediante el reclutamiento obligatorio por parte del Estado. ¡El primero era un ejército de voluntarios!

Weil estaba convencida de que los criterios para que una nación entrase en cualquier tipo de guerra eran diferentes y más estrictos que los de los individuos que deciden libremente. Como francesa, Weil rechazaba con total convicción la participación en la guerra, y más aún el despliegue del ejército en España. Sin embargo, como ser moral, no tenía otra alternativa que luchar. Así como hay personas que se niegan a servir en la guerra por razones de conciencia o de fe y están dispuestas a aceptar cualquier sanción y cualquier sacrificio, para Simone Weil era esencial luchar por razones morales como soldado por la República española durante el verano de 1936 y aceptar a cambio cualquier sacrificio.

Merece la pena contrastar esta justificación con las reflexiones simultáneas de Simone de Beauvoir. Esta escribió lo siguiente sobre la situación española durante el invierno de 1936-

1937:

> La comedia de la «no intervención» parecía más criminal cada día. Como nos conmovía profundamente el destino de España, por primera vez en nuestras vidas, la indignación por sí sola ya no podía bastar como válvula de escape. Nuestra impotencia política no nos proporcionaba una coartada, al contrario, nos desesperaba. Nos sentíamos absolutamente impotentes. Estábamos aislados, no éramos nadie. Nada de lo que podamos decir o escribir a favor de una intervención tendrá el menor peso. Ir a España estaba del todo descartado.[51]

Ambas veían con claridad que en aquella situación no había coartadas morales, sino, en el mejor de los casos, distintas maneras de modelar su propia impotencia. También Weil era muy consciente de la impotencia como individuo que Beauvoir subrayaba, como lo era de su total incapacidad como luchadora. Sin embargo, su decisión de ir a España fue cualquier cosa menos impulsiva; había sido bien meditada. Lo que la movía no tenía nada que ver con la ilusión de que su presencia pudiese suponer una diferencia decisiva en la guerra. Era solo que Simone Weil pensaba que debía reaccionar de una forma totalmente distinta cuando se enfrentaba a esta cuestión de lo que podría ser una respuesta ética a la sensación de impotencia y de aislamiento provocadas por esa situación.

Desde el punto de vista de Beauvoir, la única respuesta adecuada era exigir, como ciudadana, una intervención estatal de su país. Para Weil, en cambio, era ofrecerse voluntaria en un gesto de solidaridad. En ella, la impotencia y el aislamiento que sentía la inducían a compartir y a experimentar lo mismo que la gente de España. En particular las personas que se encontraban en medio de aquel conflicto sin tener ninguna culpa. Era sobre todo a esas personas a las que Weil quería apoyar con sus actos desde una completa identificación con las víctimas. Su autoestima se hallaba muy ligada a su disposición a comprometerse de un modo incondicional con los que sufrían. Para Weil, la otra alternativa sería disolverse en el mismo e impotente cinismo que Beauvoir también sentía como una amenaza interna en aquella situación.

Simone Weil obedecía en sus decisiones a una concepción cristiana del amor, que ve al prójimo en cualquier persona que sufre y que le exige amarla como a sí misma; el amor como la voluntad de padecer en nombre de los inocentes humillados. Por lo que sabemos, la renuncia a cualquier forma de amor romántico o incluso de cualquier intimidad física, que caracterizó a toda la existencia de Weil, estaba completamente interiorizada en aquella concepción. Después de todo, un amor romántico era, por su propia naturaleza, algo del todo injusto y moralmente arbitrario. El amor romántico elige a un individuo entre todos los demás como «uno y todo» (y, además, de un modo que ni siquiera es consciente). Para la profunda identidad moral de Weil esta no constituía una opción de vida.

Un detalle casual de estas dos existencias unidas por hilos invisibles es que, en abril de 1937, tanto Weil como Beauvoir quedaron transitoriamente «fuera de combate» por razones de salud. Mientras que, en el caso de Weil, pudo ser su incondicional altruismo lo que desbordó su capacidad de resistencia, en el caso de Beauvoir fue su hambriento hedonismo ávido de experiencias. En marzo de 1937 se desplomó en su habitación de hotel de París y tuvo que ser ingresada en el hospital con grave riesgo para su vida. Un pulmón había dejado de funcionar y el otro estaba inflamado. Necesitó reposo absoluto y, al igual que Weil, largos meses de tratamiento.

ESPIRAL DE DESHUMANIZACIÓN

En la primavera de 1937, si no antes, la frontera entre la guerra civil y la guerra por el poder en España se había desdibujado para siempre. Quien seguía participando de forma activa —la propia Weil no se cansaba de subrayarlo— lo hacía con objetivos que poco tenían que ver con las razones que habían originado la guerra. Más en concreto, se volvía cómplice de asesinatos que carecían de sentido. Algo que afectó muchísimo a Weil, al igual que a otros observadores del caso español, fue la indiferencia ante la desenfrenada brutalidad de unos comportamientos que vulneraban las normas de protección más básicas. ¿Cuáles eran los motivos y factores desencadenantes? ¿Era solo el miedo a la muerte lo que causaba una crueldad tan ciega y extendida en ambos bandos?

Weil no lo creía así. Más bien estaba convencida de que una matanza de esa magnitud tenía como condición necesaria el bloqueo propagandístico de la imaginación humana. Dicho con más precisión, un bloqueo respecto al problema de quién estaba de verdad con el pueblo.

> Personalmente, tuve la sensación de que no había nada más natural para el hombre que matar cuando los poderes mundanos y espirituales han establecido una cierta categoría de seres humanos aparte de aquellos cuyas vidas tienen valor. Cuando alguien sabe que puede matar sin arriesgarse a ser castigado o recriminado, mata, o al menos sonríe a los que matan y los anima […]. En semejante atmósfera, el objetivo de la propia guerra se pierde deprisa. Porque el objetivo solo puede formularse si se dirige al bien común, al bien de los hombres; y los hombres no tienen ya ningún valor.(52)

Las guerras civiles se prestan más a esa espiral de deshumanización y, por tanto, de violencia que los clásicos conflictos entre naciones. En aquellas, personas que hacía solo unas semanas vivían en casas contiguas acaban combatiendo unas contra otras, lo cual se traducirá después en una represión brutal y sin contemplaciones. Sobre todo cuando se plantea la cuestión de la convivencia tras el fin de la guerra. En semejante estado, la voluntad de exterminar triunfa con facilidad sobre la reconciliación, que se prevé imposible.

A esto se añadía el hecho de que el frente español servía a los militares alemanes e italianos, y cada vez con mayor frecuencia, como campo de pruebas de nuevas tecnologías y tácticas. Como se trataba de un país que no tenía apenas importancia estratégica para las otras guerras que se avecinaban, España sirvió como un laboratorio de la futura crueldad. Incluso en la guerra, los límites de lo que se puede llegar a hacer solo se conocen cuando estos se rebasan.

Con este amargo balance de su particular misión, durante el año 1937 Weil se ocupó cada vez más del tema de una inminente carrera armamentista entre Alemania y Francia. En lugar de la intervención, de la complicidad o de la implicación voluntaria, la cuestión más importante ahora para la alumna de Alain —todavía considerado en Francia el adalid periodístico del pacifismo— era la de la posible legitimidad de una guerra en defensa del propio país. ¿Existe la guerra justa, aquella que hace justos sus objetivos?

DECLARACIONES VACÍAS

Partiendo de la tesis de que los conflictos más crueles de la historia se caracterizaron por el hecho de que no perseguían un objetivo bien definido (y que en realidad era justo esa ausencia de propósito lo que alimentaba cada vez más su crueldad), Weil se concentró, en un ensayo de abril de 1937, en las palabras clave y los conceptos que se empleaban en el contexto paneuropeo para

legitimar una guerra. La crítica filosófica del lenguaje como servicio concreto a la causa de la paz, porque,

> por extraño que parezca, aclarar los términos, desacreditar las palabras originalmente vacuas y proponer el uso de otras mediante investigaciones precisas es una labor que podría salvar vidas humanas.(53)

Weil eligió la guerra de Troya como ejemplo en Occidente de una conflagración sangrienta con numerosas víctimas por algo que era un puro fantasma. De ahí el título del texto, «No empecemos de nuevo la guerra de Troya».(54)

> Durante diez largos años, griegos y troyanos se masacraron unos a otros por Helena. Ninguno de ellos, excepto el guerrero aficionado Paris, tenía ningún lazo con Helena. […] Para alguien capaz de ver, no hay señal más aterradora que el carácter irreal de la mayoría de los conflictos que hoy estallan. Poseen aún menos realidad que el conflicto entre griegos y troyanos. En el centro de la guerra de Troya al menos había una mujer, y una mujer extraordinariamente hermosa. Para nuestra época, las palabras adornadas con mayúsculas ocupan el lugar de Helena. Si tomamos una de estas palabras henchidas de sangre y lágrimas e intentamos desentrañarla, encontramos que carece de contenido […] todos los términos del vocabulario político y social podrían servir como ejemplo: «nación», «seguridad», «capitalismo», «comunismo», «fascismo».(55)

Según el análisis de Weil, estos términos quedan privados de toda referencia identificable, sobre todo por el uso absoluto que se hace de ellos en el discurso político, y sus posibles significados se disuelven en la indefinición. «Cada una de estas palabras parece representar una realidad absoluta independiente de toda condición, un objetivo absoluto independiente de todo modo de actuar, o un mal absoluto; y, al mismo tiempo, introducimos de forma gradual, o de una sola vez y de manera arbitraria, cualquier cosa en cada una de estas palabras.»(56) Las palabras y las personas se educan (y desfiguran) unas a otras.

Las condiciones reales de la violencia ilimitada, como la que caracterizaba a la Guerra Civil española, radicaban según Weil en formas de discursos no limitados, en los que las palabras que guían a las acciones son sacadas de sus contextos de origen y luego absolutizadas de una manera que las hace degenerar en meros fantasmas. En este tipo de lenguaje, en el que las palabras se toman unas vacaciones guerreras, a ninguno de los conceptos distorsionados por la propaganda se le exige ya confrontarse con la realidad, cuya percepción diferenciada se había propuesto en un principio hacer posible.

Lo que se esconde detrás de las orgías de violencia del presente y del pasado es, en otras palabras, una forma de hablar liberada de todo criterio de aplicación y convertida así en una forma absoluta de hablar. Era la forma de hablar en la que Adolf Hitler y su propio pueblo alcanzaron una nueva maestría diabólica en la década de 1930. Era también la forma de hablar con la que, a principios de 1937, un delegado soviético justificó en un congreso de los sindicatos franceses los juicios farsa de Stalin y las grandes purgas llevadas a cabo en todo el país como golpes necesarios contra la «vanguardia del fascismo». Y era, en fin, la misma forma de hablar la que, según una anarcosindicalista llamada Simone Weil —que luchó del lado de la República en Aragón—, dijo de ella, en boca del médico militar simpatizante del partido comunista que la trataba en Barcelona, que no era más que otra «fascista». Y cualquier forma de hablar en la que superar o defender el «capitalismo» significaba la salvación de toda la humanidad, cuando, en realidad, venía a decir Weil en su texto en relación con este último ejemplo, nadie podía especificar en qué consistiría esa misión salvadora ni lo que significaría que el «capitalismo», o su «sistema», era la raíz de todos los males.

> Obviamente, es más fácil matar, y hasta morir, que hacerse algunas preguntas tan simples como esta: ¿constituyen las leyes y las convenciones que actualmente rigen la vida económica un sistema?(57)

Lo interesante de Weil en este análisis tan sarcástico como llamativo de abril de 1937 no es solo la relación que permite establecer entre el discurso y la acción bélica. Igual de grave por lo menos era el hecho de que los conflictos, así como las guerras, que nacen de las condiciones que impone ese discurso sin límites definidos no son ni pueden ser en realidad más que conflictos y opciones falsos.

> Otro destacado ejemplo de absurdo sangriento es la contraposición entre fascismo y comunismo. El hecho de que esta contraposición suponga hoy una doble amenaza de guerra civil y guerra mundial es, entre todos los síntomas de fracaso intelectual que podemos apreciar a nuestro alrededor, el más grave. Pues, si examinamos el significado que estos dos términos tienen hoy, en ambos encontramos conceptos políticos y sociales similares. En ambos, la misma apropiación estatal de casi todas las formas de vida individual y social; la misma militarización delirante; la misma unanimidad artificial, lograda mediante coacción, en beneficio de un solo partido que se fusiona con el Estado y que se define por esa fusión; el mismo régimen de servidumbre impuesto a las masas trabajadoras en lugar de un estatus clásico de trabajador asalariado. No hay dos naciones más parecidas en su estructura que Alemania y Rusia, que se amenazan mutuamente con una cruzada internacional y se tienen mutuamente por la bestia del apocalipsis […]. No hace falta decir que, en estas circunstancias, el antifascismo y el anticomunismo tampoco tienen sentido.(58)

FALSAS OPOSICIONES

Quizá se deba al sello político de Weil en el medio sindical el que sus análisis del régimen soviético parezcan mucho más acertados que el punto de vista que adoptó con respecto al Reich alemán. En todo caso llama la atención que en este texto no se mencionen ni el nombre de Hitler ni el término «nacionalsocialismo». Pero ¿qué capacidad selectiva puede atribuirse a un análisis que no establece una diferencia relevante entre la Italia de Mussolini y la Alemania de Hitler? Un espacio en blanco en un análisis muy coherente con la completa ausencia de la defensa del antisemitismo, central en el régimen de Hitler. En este contexto, la continua generalización del término «judío» —al tiempo que se endurecían las leyes contra este grupo— habría sido otro ejemplo significativo de la diabólica imprecisión de la palabra y el lenguaje en nombre de la violencia que Weil identificó. Las supuestas diferencias de vocabulario entre judíos de primer, segundo o tercer grado, por ejemplo, solo ocultaba la eliminación de significado, por parte de los nazis, de esta aplicación del término, que ninguna teoría científica, ni la propia vida real, respaldaban. Lo que quedaba era un término cada vez más parecido a todos aquellos que se oponían a, o «conspiraban» contra, la «misión histórica» del pueblo alemán y de su Führer. Esta evolución en el lenguaje público se puso de manifiesto en los juicios farsa de Moscú, llenos de estereotipos antisemitas, durante los «años de la Gran Purga» de 1937 y 1938 en la Unión Soviética.

En todos los casos, la supuesta razón de todos los conflictos bélicos de la década de 1930 se basaba, según creía Weil, en una falsa oposición, en comparación con la cual, sostenía con rotundidad, hasta la guerra de Troya era un «ejemplo de sentido común».(59) Justo porque el supuesto objetivo de la guerra se revelaba como vacío y carente de sentido cuando se analizaba con más precisión, solo una completa aniquilación del grupo que había sido declarado enemigo

podía servir en lugar de ello. Por el hecho de haber perdido cualquier significado, la medida de la violencia se revelaba en función de los términos más convenientes para incitar a la guerra. Esto llegaba hasta el punto de que la propia dinámica de la guerra igualaba a ambas partes en conflicto en sus formas de acción y de vida, de tal modo que no se apreciaba ninguna diferencia entre ellas. En esta etapa final, el conflicto era ya completamente falso.

La finalidad de la guerra solo podía ser la matanza en sí misma, llegar hasta la aniquilación total. Lo único que podía detener la orgía de violencia en este estadio era el agotamiento de los recursos, de las materias primas, de las fábricas, de las estructuras necesarias para matar, o, como una consecuencia última, de las personas convertidas en la materia prima de las matanzas.

PROFÉTICA

Su diagnóstico de la época no podía ser más sombrío. En una carta dirigida entonces al redactor jefe de un periódico sindical, Weil convirtió su análisis en un pronóstico, o más bien en la profecía de un inminente desastre:

> Le hago esta predicción, retengamos con calma la fecha: estamos al inicio de una fase en la que se cometerán las más increíbles estupideces en todos los países (y parecerán del todo naturales). Habrá cada vez menos eso que se llaman modales y convivencia. Los procedimientos militares dominarán cada vez más todos los rincones de la existencia. El capitalismo será destruido, pero no por la clase obrera. Será el desarrollo de la defensa nacional en cada país el que lo destruya; será sustituido por un Estado totalitario. Esto es lo que en verdad se nos avecina como revolución.(60)

Así se le antojaba a Simone Weil la situación política mundial durante la primavera de 1937. No cabía duda de en qué lado se hallaba en esta lucha: el de los más oprimidos entre los oprimidos. El de aquellos que siempre han sufrido más en las guerras. Sus prójimos, a los que quiso amar como a ella misma (en nombre de su propia dignidad y de la de los demás). Era su «pasión». Alejada de todos los análisis y de todas las tesis recibidas, Weil tenía ya aquella primavera profundas razones para creer que este camino marcado por la pasión había empezado realmente para ella.

V

Acontecimientos 1938-1939

Weil encuentra a Dios; Rand, la solución; Arendt, su tribu, y Beauvoir, su voz

CALLEJÓN SIN SALIDA

Lo único que se podía decir con seguridad sobre el dolor de cabeza de Simone Weil después de casi diez años era que sus síntomas repetían de forma inquietante los acontecimientos políticos de aquel periodo. A finales del otoño de 1938 su salud sufrió una nueva recaída. Ya no podía ejercer la docencia. Cuando en noviembre consultó junto con sus padres a un cirujano oncólogo, hubo una fuerte discusión en la sala de espera: «Si me aconseja una operación, quiero que se lleve a cabo lo antes posible».(1) La madre le advirtió de que era mejor ponderar con calma tal decisión. Y la paciencia de Simone se agotó: «¡Entonces prefieres que pierda facultades poco a poco!». De hecho, Weil temía por su cordura a causa del incesante dolor. Una perspectiva que ya entonces le hacía pensar en el suicidio.

En uno de los pocos proyectos de artículo para los que todavía encontraba fuerzas, resumió la situación política general con el título «El desorden de nuestro tiempo».(2) «La completa falta de seguridad tampoco es propicia para la salud mental; sobre todo cuando las catástrofes que nos amenazan han alcanzado una dimensión que ya no es proporcional a los recursos intelectuales de los que disponemos, como la inteligencia, la actividad y el coraje.»(3)

No parecía haber ninguna escapatoria. El callejón sin salida de la guerra se iba acortando mes a mes durante el año 1938. A la «anexión» de Austria a la Alemania nazi en marzo siguió en Francia el fracaso final del Frente Popular de Léon Blum. En mayo, el nuevo Gobierno de Édouard Daladier endureció una vez más las «leyes de extranjería». En septiembre, las Brigadas Internacionales anunciaron en España su disolución casi como una mera formalidad. En aquel momento, alrededor de la mitad de sus cuarenta mil combatientes habían muerto. Con la batalla del Ebro, que se libró en verano, Franco iba ya camino de la victoria. Mientras tanto, Hitler se arriesgaba con la toma de los Sudetes a otra guerra con las grandes potencias europeas unidas en una alianza. A última hora, pudo impedirse una vez más su estallido con los acuerdos de Múnich de finales de septiembre entre Alemania, Francia, Reino Unido e Italia.

En la noche del 9 al 10 de noviembre de 1938 hubo pogromos con respaldo estatal contra la población judía en toda Alemania (la llamada «noche de los cristales rotos»). Solo cinco días después, la situación legal de los alemanes que huyeron a Francia se endureció una vez más. Mientras tanto, las tropas de Hitler se preparaban para marchar sobre Praga, con lo que, en contra de los recientes acuerdos, volvieron a producirse hechos consumados.(4)

El tiempo de las conferencias, anotaba Weil en su proyecto de artículo, había terminado. La única pregunta era de qué manera y con qué intensidad iba a estallar la guerra. «La expectativa de la gran catástrofe —escribió— determina cada vez más los sentimientos que cada individuo alberga sobre el futuro. El trabajo diario, en sus variadas formas, apenas es ya objeto de un verdadero interés.»(5)

SONIDOS DE LA GRACIA

La actitud de total resignación y recogimiento espiritual de Weil se desprende de los títulos que puso a sus pocos ensayos de aquella etapa. En lugar de encerrar alusiones ingeniosas o complicados imperativos, los textos se presentan como «reflexiones» o incluso «pensamientos».(6) Sin embargo, apenas se reconoce en ellos algún trabajo intelectual. La búsqueda de las causas físicas de su sufrimiento seguía sin dar frutos incluso en la consulta del doctor Clovis Vincent. No era un tumor. Y, en cuanto a una posible terapia paliativa, hacía tiempo que Weil venía empleando métodos propios.

Liberada de su actividad docente por razones de salud, Simone Weil realizó largos viajes a Italia durante los veranos de 1937 y 1938, para centrarse sobre todo en la experiencia de la música sacra. Asistió a tres misas y conciertos al día en sus viajes a Florencia, a Bolonia o a Roma. Dondequiera que el canto litúrgico o el sonido del órgano llenaban una iglesia, sus dolores quedaban en un segundo plano, y hasta le permitían experimentar, con honda devoción, un sentimiento de elevación sobre el reino del aquí y ahora físicamente condicionado. Como si allí, detrás del dolor absoluto, otro mundo la esperase para curarla.

En abril de 1938 el anhelo de esta experiencia llevó a Weil a la abadía benedictina de Solesmes, en los Países del Loira, célebre por sus cantos gregorianos. Quería asistir allí junto con su madre a las misas de Pascua. Durante su estancia de diez días Simone no se perdió ninguno de los numerosos servicios religiosos. En el año 1942 recordaría lo que le sucedió durante una de las celebraciones como una transformación decisiva en su existencia: «Sentía un fuerte dolor de cabeza, cada nota era como un golpe; un esfuerzo extremo por mantenerme atenta me permitió dejar atrás este cuerpo sufriente, dejarlo solo, atrapado en su ataúd, y experimentar una alegría pura en la belleza de los cantos y sus palabras. Esta experiencia me permitió, como una analogía, comprender mejor la posibilidad de aprender a amar el amor divino por medio del sufrimiento. De inmediato me acompañó el pensamiento de que la pasión de Cristo quedó alojada en mí de una vez y para siempre».(7)

EL REINO DE DIOS

Ya en septiembre de 1935, debilitada por las experiencias de su «año de la fábrica», había sido «tocada por la fe» de forma parecida durante unas vacaciones con sus padres. Una noche, mientras deambulaba por los callejones del pueblo pesquero portugués de Viana do Castelo, se encontró por casualidad con una procesión. Bajo la luna llena, las mujeres de los pescadores transportaban una imagen de la Virgen a las barcas de la bahía. Impresionada por unos «cantos muy antiguos», según ella, allí comprendió por primera vez con toda claridad que «el cristianismo es eminentemente una religión de esclavos que los esclavos no pueden por menos de considerar suya; y yo como uno de ellos».(8)

Aún más poderosa fue la experiencia que Weil tuvo durante el verano de 1937 cerca de Asís. Fue en Santa Maria degli Angeli, una iglesia del siglo XII en la que san Francisco se había retirado a orar. Como única visitante de aquel «incomparable milagro de la pureza», se vio «obligada por primera vez en mi vida a arrodillarme por algo más fuerte que yo».(9)

Había precedentes. Sin embargo, en cuanto a la cuestión de la existencia de Dios, hasta noviembre de 1938 nunca había considerado la posibilidad de un «contacto real […] aquí abajo entre un ser humano y Dios. Puede que haya tenido una vaga comprensión de esas cosas, pero nunca había creído de verdad en ellas».(10)

Además de sumergirse en la música, Weil había adoptado a lo largo de los años una nueva y relajante técnica basada en la atención. Consistía en recitar poemas a modo de mantras en las fases de máximo dolor («El poema enseña a contemplar pensamientos en vez de cambiarlos»).(11) En Solesmes, una novicia inglesa, a la que más tarde llamó Angel Boy, le había dado a conocer las obras del poeta inglés George Herbert (1593-1633). Weil se sintió mágicamente atraída por su poema «Love», de gran carga religiosa y metafísica, que concluye con estos versos: «You must sit down, says Love, and taste my meat. / So I did sit and eat» [«Debes sentarte, dice el amor, y probar mi carne. / Y yo me senté y comí»].(12)

Solo unos días después de su visita al médico en noviembre de 1938, cuando, atormentada por el dolor, se sentó y recitó este poema, experimentó algo hasta entonces desconocido para ella. Se sintió a sí misma, transformada en la figura de Jesucristo, completamente inundada de amor divino. Y ello en la forma de una presencia inmediata en la que, según sus palabras, «ni la imaginación ni los sentidos intervenían; solo a través del sufrimiento sentí la presencia de un amor comparable al que se aprecia en la sonrisa de un rostro amado».(13)

Era como si por primera vez le hubieran abierto —o cerrado— los ojos. En cualquier caso, desde su punto de vista fue una experiencia que no dejaba lugar a la duda o al escepticismo. Según su interpretación, en noviembre de 1938 se había llenado de la presencia del amor divino, una forma de presencia que era para ella «más real que la de una persona real».(14) Detrás de la certeza del «cara a cara» había, según esa experiencia, otro plano: el reino de Dios y su amor infinito. Detrás del reino de la inmanencia, el de la trascendencia. Detrás de las lenguas humanas, una forma diferente de hablar. Detrás de la perfección del saber humano, otra verdad. Weil se sentía transformada, «tocada por Dios».

INCAPACITADA

Nunca ha sido ni será fácil encontrar un lenguaje para esa experiencia absoluta. Después de todo, trasciende esencialmente los límites de la razón humana y exige el reconocimiento de un reino más allá de las razones y las causas, de la comunicación y el método, del espacio y el tiempo como el verdadero origen y auténtico dador del sentido de toda nuestra existencia. El hecho de que Simone Weil, a diferencia de muchos otros, no divulgara de inmediato su experiencia, llena de euforia, para dar a conocer al mundo, como misionera, su experiencia de Dios, no solo pudo deberse a su estado físico, ya muy debilitado, sino también a su vida práctica anterior. La experiencia no cambió nada de su forma de vida, y nada debía cambiar. Más bien, como activista sindical de izquierdas, ya había vivido años antes conforme a los imperativos del reino de Dios.

La transformación experimentada no se refería, en el caso de Weil, a sus acciones, sino solo al fundamento, a la fuente incalculable de estas. Lo que había cambiado era el foco de su conciencia, la percepción de su misión. De entonces en adelante ya no descansará esta en lo puramente interpersonal e inmanente, sino en lo divino y trascendente. Ya no se alimentará solo de argumentos construidos, sino sobre todo de experiencias concedidas por la gracia. Ya no habría cálculos ni consideraciones generales, sino adhesiones incondicionales.

Por decirlo con sus propias palabras y temores, Simone Weil se había vuelto en noviembre de 1938, como ser humano y como filósofa, una «incapacitada». Fiel al cantar de los cantares paulino, su razón ya no contaba en el aquí y ahora, porque amaba en nombre de algo superior, trascendente.

LA LUZ CIEGA

Pero ¿qué había ocurrido «realmente»? En el caso de Weil, ¿no es obvio a primera vista que aquella experiencia no era sino un fenómeno psicológico o psiquiátrico? ¿Una alucinación al borde de la inconsciencia inducida por el dolor? ¿Un truco mitigador del subconsciente? ¿Una sucesión de delirios, como es común en el uso de potentes medicamentos? Las posibilidades de ubicar la experiencia de Weil en contextos más mundanos son múltiples. Nada resulta más plausible. Después de todo, ¿quién cree ya en fantasmas? ¿O, en el caso más extremo, en la amorosa presencia real del Hijo de Dios en un cuerpo torturado?

Es indudable que podemos enmarcar ese acontecimiento de otras posibles maneras, así como considerar propio de la naturaleza de estas experiencias el que las racionalizaciones no tengan para la conciencia una relevancia restrictiva ni sean solo plausibles. Al final, nada en este mundo es más real que una determinada experiencia. Y, para la conciencia que la vive, nada está más claro y es más seguro que el contenido de una experiencia como la descrita.

Lo que, en otras palabras, limita toda disposición a analizar y cuestionar tales experiencias místicas transformadoras de un modo puramente científico, y también desde el punto de vista epistemológico, es el hecho de que, para quien las ha tenido, constituirán en lo sucesivo la norma inconcusa con respecto a lo que puedan significar la evidencia, la claridad, la certeza y hasta la razón en general. El intento de juzgar de manera científica su contenido parecerá a los «iluminados» tan lógico (o más bien ilógico) como, por ejemplo, el intento de comprobar con los últimos procedimientos tecnológicos si la longitud del llamado «metro patrón» de París es en efecto de un metro. Cualquiera que, como Weil en noviembre de 1938, haya visto una vez la «luz» no necesita un físico que le confirme que esta es real y posee su natural propiedad calorífica. Pues, desde entonces, tales individuos vivirán, como se dice, «en su mundo», que además pretende ser, para enfado de otros, el verdaderamente real y efectivo.

El término que comúnmente emplea el cristianismo para esta forma de existencia es el de «santidad». Sin embargo, la tradición filosófica en el sentido más estricto también nos habla de la capacidad que estas experiencias tienen de desvelar la realidad; por ejemplo, en la forma de la luz deslumbrante al terminar de salir de la caverna platónica, las ideas que como rayos iluminaban las meditaciones de René Descartes o la escalera metafórica por la que Ludwig Wittgenstein ascendió al conocimiento en su *Tractatus logico-philosophicus* (desde cuyo último peldaño había que saltar —sin red ni suelo argumentativo— para poder «ver correctamente» el mundo). ¿Y no tuvieron Sartre o Roquentin, en un estado de máxima y ambigua autodisolución, la indudable impresión de que, con la «masa» contingente «de la existencia», habían accedido realmente a la esencia de las cosas?

Si, como afirma Simone Pétrement, amiga íntima y más tarde biógrafa de Weil, la única prueba externa concebible de la realidad de aquella experiencia mística fue la vida posterior de Weil,(15) al menos en su caso no hay razones para poner en duda la veracidad de su experiencia de Dios.

No es que desde entonces su comportamiento hubiera experimentado alguna alteración o se hubiese remodelado, pero adquirió una tonalidad diferente, que no era sino la que le confería en todos los aspectos el amor cristiano y la disposición pasional a sufrir; desde entonces defendió y alabó sus dolores de cabeza como posibles puertas a la trascendencia, y lo mismo hizo con las profundas tinieblas de la situación política. Weil anotó en su diario de pensamientos: «No podrías desear nacer en un momento mejor que este en el que todo se ha perdido».(16) Solo alguien que, de un modo nuevo, se ha cerciorado de que hay algo que es imposible perder puede escribir esto. Y que, para salvarlo a su modo, lo tome en adelante sobre sí.

REGRESO A LAS FUENTES

En noviembre de 1938 no se podía negar en ningún caso «que la humanidad está atravesando una profunda y grave crisis en esta pequeña mancha que es Europa, la que durante tanto tiempo ha dominado el mundo. Las grandes esperanzas de los tres siglos anteriores, sobre todo el último: la esperanza de la difusión de los ideales ilustrados, la esperanza de una buena vida soportable para todos, la esperanza de la democracia y la esperanza de la paz, están a punto de evaporarse delante de nuestros ojos».(17)

Como filósofa y periodista, Weil solo veía una forma verdaderamente eficaz de salvar la cultura y salir de aquella crisis casi universal de la civilización: en lugar de quedarse en «las propias cosas», era necesario, pensaba del todo convencida, regresar a las «propias fuentes». Y hacerlo mediante una seria lectura y relectura de los grandes textos originales de la humanidad para descubrir capa por capa, a la manera de un arqueólogo, aquellos valores e impulsos originarios que con el tiempo la cultura europea había enterrado o reprimido de forma tan expeditiva.

Sobre la base de su experiencia de la trascendencia, Simone Weil pensaba que la lucha desigual contra las realidades políticas de su época solo podía sostenerse recuperando los valores fundamentales surgidos por inspiración divina y sedimentados en los testimonios y las epopeyas más antiguas de las grandes civilizaciones del pasado. Sobre todo en las obras de Platón y de Homero, en las *Upanis.ad* y en la *Bhagavadgītā*, así como en los textos de los estoicos y de los evangelistas. Weil estaba segura de que todos ellos se hallaban inspirados de hecho por la misma luz, que, dependiendo de los periodos y del cuño cultural, se fragmentaron y diversificaron en distintas conciencias. Al igual que Martin Heidegger, lógicamente ignorado por Weil, o Walter Benjamin, un completo desconocido para ella, Weil interpretaba el devenir de la tradición occidental en su totalidad como un proceso de largo y continuo oscurecimiento o de alejamiento de las esencias.

El hombre adquiere su verdadera dignidad e inviolabilidad con la apertura del espíritu a la luz del amor; a una fuente que en el fondo no es solo de origen humano ni solo humanamente puede salvaguardarse. Las verdaderas fuentes del sentido de nuestra existencia son para ella trascendentes, y como tales permanecen a salvo del acceso humano; en particular del acceso del entendimiento en general o de la razón pura (o de lo que, en una determinada época, pueda explicarse de forma política).

Resulta así lógico que la caridad reemplace a la solidaridad, el amor al enemigo, a la lucha de clases, y la existencia completamente humillada del «esclavo», al «proletario». Como ya había dejado escrito al final de su diario de la fábrica, lo que en el fondo importaba era «la clase de los

que “no cuentan” —en ninguna situación— a los ojos de los demás […] y nunca contarán, ocurra lo que ocurra, a pesar de los últimos versos de la primera estrofa de *La Internacional*.(18) […] Uno siempre necesita signos “externos” para sí de su propio valor».(19)

Pero ¿qué sucede si estos signos externos están ausentes del todo en los tiempos más oscuros? ¿Quién salvaguarda, qué asegura, el derecho humano? ¿El propio valor individual? ¿Podrían en verdad hacerlo otras personas? ¿Se podría contar con ellas? Y si se puede, ¿con qué premisas y de qué manera? Estas eran las mismas preguntas que en otro lugar del mundo casi hicieron enloquecer a Ayn Rand durante los años 1937 y 1938.

BLOQUEADA

«Permiso denegado.»(20) En mayo de 1937, Ayn Rand se enteró por un telegrama de que su intento de traer a sus padres de Leningrado a Nueva York había fracasado. Aunque todos los documentos estaban en regla y Rand había pagado por adelantado el pasaje del barco, las autoridades se negaron a permitir la salida sin alegar razones. No era ninguna sorpresa, sobre todo en un momento en el que la arbitrariedad del régimen de Stalin alcanzaba un nuevo clímax. Tras los juicios farsa del año anterior, el partido y la población fueron purgados de «elementos enemigos» a partir de la primavera de 1937. Esto significaba que, semana tras semana, la policía secreta sacaba a miles de personas de sus casas a primera hora de la mañana para arrastrarlas a los sótanos del Comisariado del Pueblo para Asuntos Internos (NKVD, por sus siglas en ruso), donde las interrogaban y, si era necesario, las torturaban para obligarlas a confesar o denunciar, y luego las ejecutaban o las condenaban a años de trabajos forzados en el Gulag. Según un decreto especial, emitido también en 1937, tanto los cónyuges como los hijos podían ser condenados como «esposa de un enemigo del pueblo» o «miembro de la familia de un enemigo de la Revolución».(21) Veinte años después, la Revolución estaba devorando literalmente a sus hijos.

Hoy se recuerda en Rusia el periodo entre 1937 y 1938 como la época del Gran Terror, en la que la vida cotidiana se desarrollaba en un clima en el que, como dijo una testigo contemporánea, «nadie sabía lo que traería el día siguiente. La gente tenía miedo de conversar o de reunirse, en particular las familias en las que el padre o la madre ya habían sido “aislados”».(22) Esto habría ocurrido de manera muy especial en una familia cuya hija, que había emigrado a Estados Unidos, se manifestaba cada vez más, como escritora y como periodista, contra el «experimento ruso». La simple existencia de Ayn —ella lo entendía muy bien— era ya un riesgo para la supervivencia de su familia. Con su característica actitud contundente, renunció a todo contacto posterior después de recibir la noticia. Ni siquiera acusó recibo del telegrama.

La crisis familiar coincidió con otra creativa. Por primera vez en su vida, Rand sufría un bloqueo que le impedía escribir.(23) Durante meses, sus días sentada al escritorio transcurrían entre torbellinos de pensamientos que no conducían a nada, ensayos abortados y esbozos desechados. El tema, los personajes principales y los hilos argumentales de su nueva novela estaban definidos de forma nítida. Sin embargo, mientras no supiera qué desenlace uniría dichos hilos en la trama, no podía seguir trabajando; ni siquiera podía empezar. En sus propias palabras, estuvo a punto de «perder el juicio».(24)

El problema se encontraba sin duda en ella, en la raíz y la energía de su creatividad. Todo dependía de alguna idea brillante. Rand habría sido la primera en atestiguar que nada podía lograrse solo con una férrea voluntad. Al contrario.

HIMNO

En el verano de 1937, su marido Frank hizo el papel del gángster Guts Regan en la representación de *La noche del 16 de enero* en Connecticut. Ambos alquilaron una cabaña a orillas del Atlántico. Mientras Frank ensayaba, en la playa de Long Island Rand quiso por fin abrir la mente a otros pensamientos, sobre todo ocurrencias.

Al principio, solo para distraerse y para dejar volar su imaginación, puso en práctica un proyecto de sus primeros años como estudiante. Sobre una colchoneta y mirando al mar, concibió un relato de ciencia ficción distópica.(25) El punto de partida era una sociedad en un estado de colectivización total. Ni siquiera existía ya, o no se permitía a las personas manifestarlo, el sentimiento de la propia singularidad individual. Adoctrinados desde la infancia mediante una suerte de oración («No somos nada. La humanidad lo es todo. Debemos nuestra existencia solo a la gracia de nuestros hermanos. Existimos con, para y por nuestros hermanos, que son el Estado. Amén»(26)), cada habitante habla y piensa en primera persona del plural («nosotros»). Incluso cuando expresa sentimientos, deseos o miedos propios, porque «todos los hombres son uno, y no hay más voluntad que la de todos los hombres juntos»(27) (al menos eso proclama el Gran Consejo, que, hablando por todos, tiene siempre por fuerza razón).

El proyecto de Rand estaba basado, hasta el último detalle, en la novela de ciencia ficción de 1920 *Nosotros*, de su compatriota Evgueni Zamiatin, que circulaba bajo mano durante sus años de estudiante en Leningrado. En lugar de nombres, la gente lleva (también en Rand) números, como si fueran robots, el colectivo en forma de Estado es omnipotente y divino, y toda desviación individual es castigada con severidad.

Aquello fue como si una válvula se hubiera abierto. En menos de tres semanas escribió su relato, de cien páginas, en la playa de Long Island. Al principio de la narración, el protagonista, Equity 7-2521, descubre por casualidad un túnel de la lejana época anterior a la Gran Revolución, donde comienza a escribir pensamientos sobre un trozo de pergamino robado («Es un pecado escribir esto»).(28) Pronto realiza también experimentos científicos con ranas y otros animales que le llevan a redescubrir el milagro de la electricidad e incluso a inventar una bombilla.

Mientras de día trabaja de barrendero, su mirada se cruza repetidamente con la de la trabajadora agrícola Liberty 5300. A la luz liberadora del conocimiento se añade pronto la del amor («Nos miramos a los ojos y supimos que el soplo de un milagro nos había alcanzado»).(29) Ambos consiguen escapar al bosque prohibido de sus antepasados. Allí comienzan una nueva vida en un entorno paradisiaco, donde su andadura hacia la libertad compartida culmina con el redescubrimiento de las primeras y más importantes palabras del lenguaje humano que refrendan su libertad: «Mis manos… Mi espíritu… Mi cielo… Mi bosque… Esta tierra es mía… Muchas palabras me fueron dadas, algunas sabias y otras falsas, pero solo estas tres son sagradas: “Yo quiero esto”».(30)

El revolucionario renacer del hombre racional autónomo en las condiciones del colectivismo total termina, como en la propia narración, con «la palabra que nunca puede morir en esta Tierra, porque es su verdadero corazón y el significado de su gloria. La sagrada palabra EGO».(31)

RECURSO AL MITO

La autoafirmación humana fundada en el «yo» es la verdadera historia de la salvación, la entrada al Paraíso Tierra…, como sugiere el relato de Rand, salpicado de continuas referencias al Antiguo Testamento y a la mitología griega. A través del túnel se logra alcanzar la luz de otro mundo; el robo sacrílego del fuego divino tiene lugar en forma de descubrimiento de la electricidad; Equity 7-2521 ve en un estanque por primera vez su propio rostro, y ese constituye un acto liberador. Resulta lógico que al final los salvados se dirijan a sí con los nombres de Prometeo y Gaia.

Fiel al *leitmotiv* de la autoafirmación incondicional, Rand entreteje en el relato elementos de su propia biografía: Rand era como Equity 7-2521 en el momento de su huida de la Unión Soviética a principios de la década de 1920, y su primer acto después de escapar con éxito fue cambiar de nombre para empezar una vida nueva. En el barco que la llevaba de Estonia a Inglaterra, Alissa Rosenbaum se convirtió en Ayn Rand.

Es probable que la elección del nombre de pila se debiera a la admiración que sentía por la entonces popular escritora estoniofinlandesa Aino Kallas,(32) en cuyas novelas combinaba historias de libertad política con temas míticos de las sagas nórdicas. Cuando, en enero de 1937, un admirador preguntó a Rand por el origen de su extraño nombre, ella respondió: «Tengo que reconocer que Ayn es un nombre existente e inventado a la vez. El nombre original es finlandés, que en ruso se escribe Аина (Aina). Su pronunciación, fonéticamente deletreada, sería en inglés "I-na". No sé cómo se escribiría correctamente en inglés, pero decidí escribirlo 'Ayn', es decir, borrar la 'a' al final. Lo pronuncio como la letra 'I' en inglés con una '-n' añadida».(33)

'I', «yo», matemáticamente reforzado *n* veces: un autonombrarse con el credo de su vida. Rand empezó a elaborar el mito de su libertad al día siguiente al de su huida, que luego quedaría plasmado en el relato *Himno* como expresión de «el *leitmotiv*, la meta y el único propósito de mi escritura».(34)

Además, encajaba tan bien en los avatares biográficos de *Himno* que Frank O'Connor y Ayn se casaron justo en el momento en que su visado para Estados Unidos, varias veces renovado, amenazaba con expirar definitivamente en 1931. Una clásica decisión para obtener la *green card* por amor que permitió a Rand continuar viviendo en el paraíso de la libertad.

RASCACIELOS

Con el relato terminado, el matrimonio y dos gatos se mudaron a Manhattan, donde se instalaron en un apartamento de tres habitaciones del Upper East Side, decorado con cariño por Frank. Para gran decepción de Rand, *Himno* no encontró ningún editor. Otros proyectos teatrales, así como una planeada dramatización de *Los que vivimos*, también quedaron en nada. Encima se enteró de que su editorial, Macmillan, había destruido por descuido las planchas de imprenta de su primera novela después de la primera edición y no podía reimprimirla, a pesar de que las ventas aumentaban milagrosamente un año y medio después de aparecer. Rand no pudo evitar olerse detrás de todo eso otra conjura de las editoriales de novela romántica de Nueva York. Con todo, la venta de los derechos cinematográficos de *La noche del 16 de enero* supuso un alivio económico (cinco mil dólares, unos setenta y cinco mil euros actuales).(35)

Todavía no había avanzado un ápice en la solución de aquellos asuntos cuando la relación con

su Cubbyhole Frank comenzó a apartarse de forma cada vez más nítida de los ideales de Rand, pese a todo el cariño que existía. En términos prácticos, la existencia de Frank en Nueva York supuso una enorme ayuda para ella, pero, desde el punto de vista estético, era una seria decepción. Fue como si la orquesta de sus sueños dejara de tocar. Sin desaprobarlo, y hasta sin desgana, encajaba en el papel de amo de casa preocupado, pero carente de iniciativa, pues no parecía nada proclive a atender de forma espontánea las fantasías, cada vez más claras en Rand, de «posesión […] a la manera de un animal salvaje».(36) Más bien, se sentían vinculados el uno con el otro por razones demasiado domésticas.

Si alguien o algo iba a ser capaz de liberarla del profundo descontento de aquel otoño, desde luego no podía esperar que fuese su marido. A Frank le faltaba un impulso rector, un tema unificador de su vida, un último y primordial «yo quiero» enteramente autónomo en la base de su existencia. Aquella situación era inaceptable para Rand. Sí, acusaba el defecto original de la especie humana.

Desde su primera juventud sabía muy bien para qué había venido al mundo: ser la forjadora de su propia felicidad y la creadora de historias que mostrarían al mundo cómo debía ser (no como por desgracia era). Y lo mismo podía decirse de su héroe Howard Roark, solo que él encontró su felicidad como arquitecto en la construcción de edificios en los que los hombres vivirían sintiéndose de verdad en casa sobre la Tierra. En las alturas donde moran los dioses, la función y la forma serían una sola cosa: el hombre como rascacielos.

UNA IDEA BRILLANTE

Volvamos al punto de partida. Porque Rand tenía muy a la vista el conflicto central de la novela. En la historia del descenso y ascenso de Howard Roark debía presentar de manera ejemplarizante la lucha entre el individualismo y el colectivismo en el alma humana.(37) Sin embargo, los acontecimientos políticos mundiales hicieron que la solución que encontró a su trama en 1937-1938 se complicara una vez más. Simplemente ya no era posible circunscribir el tema a sus aspectos psicológicos. Si el superhombre Roark quería ser un modelo para todos, las razones de la lucha por su creación no podían ser solo estéticas y personales.

Rand se puso a pensar. Con la intención de investigar, a finales del otoño de 1937 empezó a trabajar como secretaria en el estudio de arquitectura Ely Jacques Kahn Architects, especializado en rascacielos. Solo Ely Kahn, que unos conocidos de los círculos conservadores le habían presentado a Rand, conocía su verdadera tarea. Un día de marzo de 1938, poco antes del almuerzo, Rand le preguntó a su jefe de un modo más o menos casual cuáles eran los encargos que entonces suponían los mayores desafíos, a lo que Kahn respondió sin vacilar: la vivienda social. «De repente, algo hizo clic en mi cabeza, porque pensé que ahí había un tema político que también era de arquitectura, y, por tanto, perfecto para mis propósitos.»(38) Roark en la construcción de viviendas sociales, ¡eso es!

Rand reelaboró la trama general durante la pausa del almuerzo; al acabar la novela, su héroe tendría que comparecer como acusado ante un tribunal por haber hecho demoler con explosivos, poco antes de terminar las obras, una colonia de viviendas sociales diseñada conforme a sus planes. Lo hizo para protestar contra las injerencias en su proyecto de un comité público durante la última fase.

Cortlandt debía ser lo que él quería que fuese o no existiría. ¡Él lo había ideado! Él lo había

diseñado, ¡nadie más! A él y a nadie más correspondía decidir sobre la existencia o no de la colonia. No podía tolerar ninguna forma de expropiación, sobre todo si esta afectaba a la propia integridad con que la obra había sido creada. El genial ególatra luchaba contra los comités de «las muchedumbres». El perfeccionismo contra la lógica del compromiso. El *prime mover* contra el *second-hander*. Roark contra el pueblo. ¿Qué derechos había que defender a toda costa? ¿En nombre de quién? ¿Y de qué manera?

ECCE HOMO

Hasta en el propio fondo del desenlace, Rand seguía el rastro metafórico dejado por Nietzsche. La ejemplar inversión del canon de valores altruistas, que en realidad vinculaba estrechamente el cristianismo con el comunismo, solo podía lograrse mediante una voladura. Así estaba escrito en *Ecce homo* con el título de «Por qué soy un destino»:

> Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, de una crisis como jamás la hubo en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita. […]
>
> Yo contradigo como jamás se ha contradicho y soy, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu que dice «no». Yo soy un *alegre mensajero* como no ha habido ningún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; solo a partir de mí existen de nuevo esperanzas. A pesar de todo esto, yo soy también, necesariamente, el hombre de la fatalidad. Pues cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. El concepto de «política» queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire; todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la Tierra. Solo a partir de mí existe en la Tierra la *gran política*.(39)

Nietzsche era la dinamita de Rand; Roark, su experto en demoliciones estadounidense. Pero ¿qué sería de todo esto si no se consiguiera fundar la «gran política» en una psicología de verdadera grandeza individual, una psicología que hiciera justicia a su vez a la descripción ideal de la autonomía hecha también desde el interior? Rand no tuvo que salir del apartamento para hacer las pesquisas pertinentes. Le bastaba un solo objeto de estudio completamente ejemplar, ella misma: «El modelo para la psique de Roark era el mío».(40)

EL VENENO DEL RECONOCIMIENTO

Rand concibió la heroica imperturbabilidad de Roark a su propia imagen psicológica. Estaba, pues, completamente segura de cuál era la verdadera condición para alcanzar la autonomía. Y esto anotó en su diario de pensamientos:

10 de noviembre de 1938

> Es terriblemente malo ser consciente de cómo te ven los demás (sea bien o mal). Créate tu propia imagen [*take yourself for granted*]. La conciencia que se ve sola —sin la carga de otros ojos— es la única conciencia sana. (41)

Lo que para el sentido común es una grave deformación, si no un desorden narcisista, en el mundo de Rand era el estado que en realidad desearía cada yo. Ser de verdad libre significa ante todo estar libre de la presencia, cargada siempre de normas, de los demás, que donde con mayor claridad se percibe es en sus ojos, en su mirada. En este sentido, Rand también habla, con palabras de su autor favorito, Victor Hugo, de la silenciosa y universal omnipresencia de la «canalla de los otros».(42)

Es un ideologema de enormes consecuencias, sobre todo sociofilosóficas. Si nos atenemos al pensamiento de Rand, una persona que trate de ganar autonomía, o incluso una imagen diferenciada de sí, por medio de la lucha por el reconocimiento, ya la ha perdido al entablarla. No hay, en otras palabras, ninguna conciencia feliz que esté pendiente del rostro de los demás (ni siquiera en la amistad o el amor).

> Amistad: Roark es el único capaz de una verdadera amistad, porque está en condiciones de ver a la gente simplemente como tal, sin motivos egoístas [*un*selfishly], porque está demasiado ensimismado, porque la gente no es de ninguna manera una parte de él. Básicamente no la necesita, ni la opinión que tenga de él, y por tanto puede apreciarla como tal en el sentido de una relación entre iguales. Roark no quiere impresionar a nadie o ganarse a los demás porque no lo necesita.(43)

En otras palabras, solo una persona como Roark puede realmente honrar a los demás —y a sí mismo— como «fines en sí», porque solo una persona de su condición no siente la necesidad de utilizar o de instrumentalizar a otros para sus propios fines. No lo necesita psicológicamente, ni para su propia estima ni para su posición en el mundo. Si hay un verdadero pecado original psicológico que suponga caer en el infierno de los demás y, por fuerza, faltar a lo que uno mismo es, este consiste para Rand en preguntarse: ¿qué piensas de mí?

AURORA

Al igual que a Simone Weil en el mismo momento, a Ayn Rand le preocupaba la suerte que, en tiempos como los suyos, podría correr la dignidad humana si estuviera fundada del todo en el reconocimiento social concedido o retirado. La experiencia de Weil conducía a situar el fundamento real de la dignidad en una esfera de trascendencia divina y amorosa, que libera o cura a la conciencia de la ilusión del yo en nombre de un Dios amoroso: «Ante ti no soy, como todos los demás, más que un recipiente siempre abierto de caridad activa». Las experiencias de Rand, en cambio, tendían a asegurar la incondicionalidad de la dignidad al dotar al yo y a su voluntad de una soberanía y de una sacralidad divinas. Idealmente, yo, como cualquier otro nacido libre, soy un mundo original además de un hontanar original y perpetuo de razonable amor propio. La verdadera situación metafísicamente infernal es el resultado de relegar por completo ambos orígenes y ambas certezas a la esfera de los demás, incluso a todos los demás.

Una conciencia en verdad amante del mundo descansa en algo que no es la mirada de otros hombres. En Weil es el amor de Dios. En Rand es el divino amor propio. Para Rand, esta conciencia, cuya representación ideal es Roark, está siempre enfocada del todo al logro de metas concretas que solo uno mismo se impone. En realidad, piensa en sí mismo tan poco como en otras personas, pues solo le interesa lo que razonablemente quiere lograr en cada momento. En el caso ideal desaparece en la pura acción cuando nada la estorba. Es una conciencia del puro gozo

de existir. (Después de todo, alcanzar y estabilizar ese estado de la conciencia ha sido el objetivo explícito de casi todas las doctrinas de sabiduría que la humanidad ha conocido.) Las representaciones más comunes de dicho estado muestran a hombres ensimismados con una dulce sonrisa en los labios.

Resultaba lógico que la nietzscheana Rand diera un paso más, transformara esa sonrisa en una risa expresiva de seguridad y la introdujera justo al principio de su novela (junto a la descripción, ilustrada con la imagen de un lago, de un estado de conciencia completamente claro). Estas son las primeras palabras de *El manantial*:

> Howard Roark rio.
>
> Estaba desnudo al borde de un acantilado. El lago se extendía a lo lejos, bajo él. Una explosión de granito congelada irrumpía en su ascenso al cielo sobre las aguas inmóviles. El agua parecía inmutable, y la piedra, fluir. La piedra tenía la quietud de ese instante en la lucha en que dos fuerzas de empuje se encuentran y las corrientes se detienen en una pausa más dinámica que el movimiento. La piedra relucía bañada por los rayos del sol.
>
> Abajo, el lago era solo un fino anillo de acero que cortaba las rocas por la mitad. Las rocas resistían, intactas, en la profundidad. Empezaban y terminaban en el cielo, de manera que el mundo parecía suspendido en el espacio, como una isla flotante sobre la nada, anclada a los pies del hombre que estaba en el acantilado.(44)

El mundo como isla del yo sostenida solo por un hombre detenido al borde del acantilado, listo para saltar a una nueva vida. Una vez así dispuesta, no había, incluso a principios de 1939, ninguna tarea que Ayn Rand no sintiera que podía realizar.

CALLE DE DIRECCIÓN ÚNICA

«Take yourself for granted…» Walter Benjamin odiaba desde el primer día aquel idioma nuevo para él, pero no podía evitarlo. Hasta en su minúsculo apartamento en el número 10 de la rue Dombasle, el cuartel extraoficial de la «tribu» parisina, la gente se reunía noche tras noche, bebía té, jugaba al ajedrez y, sí, se enseñaba inglés. Como si fuera necesario adaptar un guion berlinés de los años 1932 y 1933 lo más fielmente posible a una obra, las circunstancias de la capital francesa se volvían cada vez más opresivas. Con la gran diferencia de que ningún país del continente europeo podía considerarse ya seguro para los judíos refugiados.

Hubo un nuevo aluvión de refugiados, sobre todo desde Austria después de la «anexión» al Reich de Hitler en marzo de 1938. Y el Gobierno de Varsovia trató de impedir el regreso de veinte mil judíos a Polonia y les privó en su ausencia de la ciudadanía. También en Francia, el endurecimiento de las leyes de residencia aplicadas en mayo iba abiertamente contra los nuevos movimientos de refugiados. Una décima parte de los cuatro millones de habitantes de París en 1938 eran extranjeros (de ellos, alrededor de cuarenta mil eran refugiados judíos). Con el apoyo periodístico del lado alemán, dedicado a la difamación, los medios franceses hicieron a este grupo responsable de las crecientes tensiones de la política interior y exterior de la Grande Nation. Ya durante la primavera de 1938 se produjeron las primeras oleadas de arrestos y expulsiones —así como de suicidios provocados por la desesperación— entre los refugiados de París. Al mismo tiempo, Adolf Eichmann establecía en la Austria anexionada una Oficina Central para Asuntos de Emigración, cuyos objetivos y prácticas se extenderían de forma gradual, por voluntad de los nazis, a otros territorios.(45)

Cuando Arendt citó en uno de los capítulos recién escritos de su libro sobre Varnhagen estas

palabras de la heroína: «Qué cosa tan desagradable es tener siempre que legitimarse», describía al mismo tiempo el oscuro fondo de la situación de su propia vida, tanto psicológica como administrativamente. Nada más abismal, más absurdo, que la simple idea de darse «por sentada» como judía alemana en el París de 1938.

Animada por Benjamin a reanudar el trabajo de la obra inacabada, sus reflexiones sobre Rahel en los dos últimos capítulos del libro (ambos parisinos) giraban en torno a la adquisición de una identidad viable en las condiciones de una sociedad en su mayoría no judía y estructuralmente antisemita. Y, en comparación con los primeros pasajes berlineses, en aquellos últimos se mostraba mucho más mordaz y hasta combativa.

MENTIRAS ELEMENTALES

Arendt aplicó al análisis del caso Varnhagen la distinción entre paria y *parvenu* establecida por el sociólogo francés Bernard Lazare (1865-1903). Por su pertenencia por nacimiento a un grupo proscrito, el paria ocupa un puesto marginal en la sociedad, mientras que el tipo del *parvenu*, del arribista social, se caracteriza por haber superado con éxito las barreras y exclusiones que desde la cuna se le oponían en el curso de su biografía. Tal era el caso de Rahel. Hija de un banquero judío en el periodo romántico alemán, ascendió a los círculos cortesanos gracias a su matrimonio tardío con el diplomático Karl August Varnhagen von Ense, que había sido elevado al rango de noble prusiano. Con su conversión al cristianismo, renegó al final de sus raíces judías.

Sin embargo, según Arendt, le resultó imposible erradicar sus orígenes como paria, algo que, además, solo podía lograrse al precio de un continuo disimulo y aturdimiento. El precio psicológico de tan completa «asimilación a la cultura anfitriona alemana» era tener que adaptar del todo a otros los «gustos, la vida y los deseos propios, y hacerlo con una suerte de elección: la de negarlo todo antes de cualquier elección». En palabras de Arendt, se trataba de una «mentira mucho más elemental que la de la simple hipocresía».(46)

Como el fenómeno del *second-hander*, que Ayn Rand utilizó en el ejemplo de su vecina Marcella Bannett como clave para su crítica de la alienación que Nietzsche le inspiró, el tipo del (judío) exteriormente asimilado era para Arendt el ejemplo ideal de una heteronomía heterónomamente generada que, en casos extremos, es capaz de penetrar de un modo tan profundo en el interior de la persona que esta ya no puede sentirla como tal. Cuanto más firmemente echa raíces la máscara, tanto más avanza la ceguera para las verdaderas fuentes del propio ser. Por eso Arendt también hablaba, refiriéndose a la existencia del *parvenu*, del «gran envenenamiento de todo concepto y perspectiva».(47)

Sin embargo, si al *parvenu* le queda un ápice de —por decirlo con Rand— «sentido de la vida», sospechará, o incluso advertirá en sus experiencias cruciales como individuo, «que, en el fondo, aquello en que se ha convertido ahora no lo había deseado en absoluto, o no pudo desearlo en absoluto».(48)

UN BIEN SALVADO

Lo que al final salvó a Rahel del completo ensombrecimiento, tan propio del *parvenu*, de la visión de sí y del mundo fue una sensibilidad muy desarrollada que la propia Rahel calificó como

su «mayor y más increíble falta». Consistía en lo siguiente: «Puedo tomar con la mano mi propio corazón y herirlo antes que ofender un rostro o ver un rostro ofendido».(49)

Para Arendt, esta sensibilidad instintiva (en todo caso, anterior a la reflexión) a las exigencias de quien se tiene enfrente no solo describe la verdadera esencia del paria. Pues «la dignidad humana, el respeto por el rostro humano, que el paria descubre por instinto […] es el único precursor natural de todo el edificio moral de la razón»(50)

Como en un diálogo abierto con la filosofía moral de Immanuel Kant, Arendt sienta aquí las bases de su propia ética de la verdadera autodeterminación frente al otro. Porque el origen real de la autonomía y la dignidad humanas ya no es el kantiano «respeto a la ley en mí», sino la sólidamente establecida improvisación de conmoverse ante el rostro sufriente del prójimo convertida en voluntad. La «gratitud» por la existencia de otras personas en el mundo y la «consideración» activa de su siempre presente vulnerabilidad son, según Arendt, las dos verdaderas fuentes de nuestra existencia moral. Y no resulta, en su contexto concreto, una casualidad de la representación elegida, ni una casualidad de la orientación filosófico-sistemática, el que se trate aquí de las dos disposiciones que son en principio ajenas a Howard Roark, la figura ideal sobrehumana de Ayn Rand.

En el mundo de Arendt, un ser como Roark encarnaría de forma modélica los valores del *parvenu*. Como dice un pasaje del capítulo parisino del libro sobre Rahel: «[El *parvenu*] no puede estar agradecido, porque todo lo debe a sus propios esfuerzos; no debe tener ninguna consideración hacia el “rostro humano”, porque debe valorarse a sí mismo como una especie de superhombre en razón de sus aptitudes, como un ejemplar particularmente bueno, fuerte e inteligente, como un modelo para sus pobres hermanos parias».(51)

Sin embargo, en Rahel, la heroína de Arendt, nada es en realidad uno, sino que en su devenir biográfico todo se muestra desajustado, disimulado, «intermedio», en apariencia inconsistente y, en el sentido más noble, desesperanzado («Puedo jurar por Dios todopoderoso que nunca en mi vida he vencido una debilidad»).(52) Pero su salvación como «ser humano» en situaciones y tiempos oscuros consiste en su continua disposición a tomar el camino del autoconocimiento y del amor al mundo. Un camino en última instancia filosófico que sobre todo se le abre al paria. Pues la perspectiva de Rahel es «la misma […] que permite al paria, por haber sido proscrito, ver la vida como un todo, el mismo camino que lleva al “‘gran’ amor, a la existencia libre”. Porque si, por su incapacidad para rebelarse como individuo contra el todo, desdeña la solución del *parvenu* y es recompensado por sus “desdichas” con la “contemplación del todo”, su única esperanza digna, es “porque todo está conectado; y en verdad todo es bueno. Tal es el bien salvado de la ‘gran’ bancarrota de la vida”».(53)

LA ÉTICA DE LA TRIBU

Lo que Arendt decía en los capítulos de Rahel en París iba mucho más allá de la (ciertamente destacable) trivialidad, pues se abrían, sobre todo para el individuo socialmente marginal, perspectivas muy interesantes relativas a las dinámicas que existían en el supuesto centro. En realidad, ella formulaba allí de manera subrepticia un ideal de existencia, y también de investigación, con una destacada carga política que, por lo demás, guiaba a toda la «tribu parisina»: preservar su particular esfera desde una posición siempre en la sombra y sin manifestar ninguna vinculación (psicológica, política, social, profesional), para evitar que fuera

alterada, afectada y reconocida por este mundo y otros dentro de él. Lo que en la práctica literaria la condujo a recopilar, al modo de los «traperos» y los «topos» (Benjamin), todos los testimonios de parias que al menos indicaban una salida de la oscuridad al hacerle comprensible cómo había podido llegarse a semejante ensombrecimiento de lo humano. Porque, como dijo Benjamin a su amigo Gershom Scholem, que en 1938 se hallaba en Nueva York realizando labores de investigación, «esta época, que vuelve imposibles tantas cosas, en verdad no excluye esta: que en el curso cíclico del sol caiga una luz directa sobre estas cosas».(54)

Muchos de los rastros, casi todos, se remontaban al siglo XIX; estos orígenes tenían que ser cribados y sacados a la luz.(55) Y no por un interés académico, sino para llevar a cabo una misión compartida. Durante aquellos meses oscuros, Benjamin trabajaba intensamente en ensayos sobre Kafka y Baudelaire, así como en su obra sobre el origen de los pasajes comerciales de París; el trefilador Blücher se ocupaba, conversando con los suyos, del rescate de Marx y Engels, secuestrados por *parvenus*, y Arendt trabajaba en su Rahel y la historia tan tergiversada de las formas más diversas de la asimilación judía (y, por ello, no menos importante para una suerte de prehistoria del sionismo como movimiento político).

Este *ethos* compartido de la «tribu» generó máximas bastante precisas para la práctica cotidiana; por ejemplo, esta: tomar partido de manera incondicional, pero no pertenecer del todo a ningún partido, fuera comunista o incluso sionista. La reconocida imposibilidad de «rebelarse como individuo contra el todo» no debía en ningún caso conducir a la decisión de someter la propia madurez del pensamiento a los dictados de una «lógica partidista» necesariamente inmadura.

Ningún fin justificaba un medio si este delataba, como acto, el propio fin. ¿Y cuál podía ser, después de todo, el objetivo de la acción política sino la preservación de la madura improvisación del pensamiento? De ahí que, en lugar de un partido o una agrupación, la «tribu de París» se concibiera como un pequeño círculo de amistades cuyos miembros cultivaban, más que lamentaban, su creciente marginación. Como un círculo, además, cuyas fuerzas vinculantes no provenían de pertenencias de origen, sino de promesas. Sobre todo la promesa —la única manera en los tiempos más oscuros— de planear el futuro.

Por supuesto, no faltaban las presiones exteriores, como tampoco había ocasión para cargar de romanticismo la creciente división de la propia existencia. «Después de todo, la cacareada libertad de los parias frente a la sociedad rara vez es algo más que el derecho completamente libre a la desesperación.»(56) Ningún hombre puede vivir, o incluso pensar con libertad, si no tiene nada que lo sostenga y le proporcione seguridad. Y, en 1938, todo apoyo se iba retirando en Francia poco a poco. Como la juventud Aliyá había trasladado su cuartel general de París a Londres, Arendt podía perder su trabajo. El triángulo de supervivencia que constituían los documentos de trabajo, de residencia y de identidad menguaba con cada nueva ley. Quien solicitaba empleo con documentación caducada se arriesgaba a la expulsión. Y lo mismo sucedía con quien, sin hacerlo, era detenido. Esto se convirtió enseguida en motivo de preocupación diaria, especialmente para existencias volátiles como las de Blücher y Benjamin, con su documentación legal especial propia de los «réfugiés provenants d'Allemagne», que debían renovar cada cierto tiempo.

Casi nadie se atrevía a salir del país. Pero Benjamin lo hizo en el verano de 1938 en respuesta a una invitación de Bertolt Brecht para embelesarlo en su exilio danés con sus nuevas habilidades de ajedrecista, que había perfeccionado con Arendt. Y esta se aventuraba a hacer de

vez en cuando viajes a Ginebra para visitar a la vieja amiga de su familia, Martha Mundt, entre otras razones para hacer los preparativos para llevar a París a su madre, que tampoco se sentía ya muy segura en Königsberg.

Además, el fracaso de la solución de los dos estados propuesta por los británicos (Jerusalén quedaba como protectorado británico) había agravado de forma considerable la situación en Palestina, y amenazaba con provocar una especie de guerra civil entre judíos y árabes. «En cuanto a los judíos —escribió Arendt a su Stups el 22 de octubre de 1938 desde Ginebra—, estoy sumamente preocupada por Jerusalén y todo lo demás. Esto puede resultarle a uno tan, tan miserable que ya podría estar contento con lo que tiene.»(57) La voz de Rahel, el carácter de Arendt. En su afirmación fundamental de la vida, nada ni nadie podía desanimarla. Un afortunado caso de espontaneidad natural.

DEPENDENCIA ANORMAL

Naturalezas tan diferentes como la del amigo Benji no se mantenían tan firmes. El 4 de febrero de 1939 contaba así sus vicisitudes al amigo Scholem, ya en Jerusalén: «La llegada del invierno estuvo acompañada de un periodo de depresión duradera, de la cual puedo decir que *je ne l'ai pas volé*. Se juntaron varias cosas. Para empezar, tuve que encarar el hecho de que mi habitación es casi inutilizable para trabajar en invierno; en verano tengo la posibilidad de que, abriendo la ventana, la calle de París mantenga a raya los ruidos del ascensor; eso no es posible en los fríos días de invierno».(58)

A esto se añadían los tempestuosos desencuentros con Adorno y Horkheimer, del Instituto de Investigación Social en el lejano Nueva York, sus últimos pagadores. Sin embargo, el trabajo debía continuar, lo cual no era fácil, «porque el aislamiento en que aquí vivo, y especialmente trabajo, […] crea una dependencia anormal de la acogida que tenga lo que hago».(59)

Al final, en junio de 1939, Scholem no pudo por menos de informar a su amigo desde Jerusalén sobre «el ensombrecimiento y la total paralización» que le producía su estado anímico:

> Es imposible «no» pensar en nuestra situación, y con «nuestra» no me refiero solo a nosotros, los palestinos. La espantosa catástrofe del judaísmo en estos últimos seis meses, de cuyas dimensiones quizá nadie pueda hacerse una idea, esta completa ausencia de solución en un trance en el que las soluciones solo se inventan para burlarse de nosotros (como el vergonzoso «proyecto» de enviar a los judíos a la Guayana Británica para su «colonización»), todo esto nos asalta un día y luego acaba con el equilibrio anímico […]. Para mí, la degradación de Palestina a escenario de una guerra civil representa ya algo más que una oportunidad perdida entre muchas otras […]. La posibilidad de salvar una colonia palestina,(60) viable por una parte del mundo, de la próxima guerra mundial está en peligro debido a nosotros no menos que a los ingleses y a los árabes. También en nosotros nace algo horrible, y me estremezco cuando trato de pensar en lo que solo puede ser la consecuencia. Vivimos en el terror; la capitulación de los ingleses ante él hace que haya tontos entre nosotros que opinen que esta es la única arma con la que podemos conseguir algo sin perjuicio de nuestras propias condiciones.(61)

Durante aquellos meses Scholem destacó el libro «sobre Rahel» que le envió Hannah Arendt como único rayo de esperanza. Le había «gustado "mucho"», y le parecía «un excelente análisis de lo que estaba pasando entonces, [que] muestra que una relación basada en el engaño, como la de los judíos alemanes y la "alemanidad", no podía traer sino desgracias […]. Lástima que no vea cómo se podrá publicar el libro».(62)

Además de para la propia vida, se necesitaba seguridad para los propios escritos. Siguiendo el ejemplo del veterano Benjamin, Arendt también había enviado el manuscrito de su Rahel(63) al archivo de Scholem, y confiaba en que este encontrara una posible forma de publicarlo desde Palestina. No hubo ninguna. También allí prevalecía en la vida cotidiana y en las mentes el problema de la mera supervivencia.

Con vistas a una futura «existencia libre», la máxima en aquella «primavera especialmente fría», también en el sentido meteorológico, que lamentaba Benjamin solo podía ser la de poner tanta agua salada como fuera posible entre uno y la vieja Europa. Sin embargo, incluso para esto, todos los caminos parecían estar bloqueados. Si a uno no lo requería de forma expresa alguna universidad o alguna institución similar de Estados Unidos, el periodo de espera para obtener un visado para ir allí era de «cuatro a cinco años». Un tiempo irrealmente largo para quien no podía prever qué le depararían los próximos cuatro meses, o incluso las próximas cuatro semanas.

Blücher y Arendt encontraron al menos por fin un piso durante aquella primavera (al que también se mudó la madre de Arendt, Martha Beerwald, que en abril de 1939 había huido de Königsberg). Aunque esto último no era del agrado de Blücher, ni siquiera de Arendt, ¿qué iban a hacer? Había obligaciones morales que estaban mucho más allá de la mera improvisación de una promesa. Y que, tratándose de su propia madre, al menos Arendt debía cumplir sin condiciones.

SIN FUTURO

«Durante todo el año —recordó Simone de Beauvoir— había intentado encerrarme en el presente para disfrutar de cada momento.»(64) Pero, en la primavera de 1939, esta actitud alcanzó al fin sus límites. Sobre todo porque, en aquel momento, la relación entre Sartre y Beauvoir tomó un cariz que, en cuanto a complejidad, podía competir con la situación política mundial. Después de tres años juntos en París, la constelación triangular Sartre-Beauvoir-Olga se había transformado en un sistema de polígonos eróticamente superpuestos de las formas más variadas. Según unos horarios muy bien ajustados, Beauvoir gestionaba, además de su trato con Sartre, sus relaciones con Olga (que en ese momento estaba liada con el «pequeño Bost»), el «pequeño Bost» (sin que Olga debiera saberlo) y una estudiante parisina de último curso del año anterior, la joven Bianca Bienenfeld, de dieciocho años (con quien Sartre también mantenía una relación desde principios de 1939). Sartre estaba unido asimismo a la hermana menor de Olga, Wanda (a quien Sartre continuamente mentía sobre las demás relaciones). Además, Beauvoir (así como Sartre) estaba en proceso de iniciar otra relación con una exalumna llamada Natalie Sorokin. Y estas solo eran las *liaisons* más cultivadas.

De acuerdo con su pacto, que duraba ya diez años, Beauvoir y Sartre no dejaban fuera ningún detalle, aunque fuese degradante, sobre sus relaciones amorosas en las cartas que se escribían. En otras palabras, el impulso determinante en la vida de Beauvoir de «disfrutar cada momento» ante un futuro sombrío, sin jugarse nada como persona, había creado una red cotidiana de relaciones, y también de dependencias, asimétricas que no dejaban lugar a ninguna calificación favorable.(65)

En esta situación, lo que distinguiría al verdadero escritor —o a la verdadera escritora— de la gran masa de literatos sería la voluntad, depurada de todas las dimensiones éticas, de poner cada experiencia, cada relación, cada vivencia, al servicio de una posible novelización.

Instrumentalizarlas como medios del verdadero fin de su existencia.

Sartre no había nacido para moralizar la suya. Con Beauvoir, esto era un poco diferente. Y el triángulo de mentiras con Olga y el «pequeño Bost» le pesaba cada vez más.(66) Sin embargo, esto tenía menos que ver con preocupaciones éticas sobre Olga que con la más profunda pasión sexual de Beauvoir por el «pequeño Bost», a quien en ese momento aseguraba carta tras carta: «Solo tengo “una” vida sensual, y es contigo».(67) Con Sartre, continuaba, todavía tenía relaciones físicas, «pero muy raramente, y más por mutua ternura —no estoy segura de cómo decirlo—, pero no me entrego por completo, porque él tampoco lo hace».(68)

Bost ya había sido llamado a filas en la primavera de 1939. Sartre también sería movilizado de inmediato después de que estallara la guerra. Cuando Beauvoir pensaba en la conflagración que ya parecía inevitable, veía que la amenazaba con robarle el centro intelectual y sensual de existencia. ¿Qué sería de ella? ¿Quién o qué le quedaría en el mundo?

Cuando, el 6 de julio de 1939, tomó el tren a Amiens para visitar a Bost, al que habían destinado allí, escribió a Sartre una serie de cartas que ofrecen una imagen de su vida en aquel momento:

6 de julio de 1939

Querida criatura:

En el Flore encontré a una Kos. [= Olga, W. E.] muy nerviosa, que acababa de despedirse de Wanda; fuimos a dar una vuelta […] y […] hablamos de nuestra relación, con la que ella está encantadísima; luego fuimos al Capoulade, y me habló de Bost. […] En general, cuando se muestra con su mejor cara, alegre y confiada y amable, como ahora, parece muy interesante e incluso atractiva, pero no simpática. Nos despedimos tiernamente en las escaleras del metro de Saint-Michel, y es probable que tengamos un idilio el próximo año [año escolar, W. E.](69)

[…] Estoy triste, he dormido muy poco estos días, estoy cansada; he recibido un primer aviso sin costes sobre los impuestos, que ascienden a unos 2.400 francos, y Kos. me pidió ayer 300 francos para pagar deudas y el alquiler, a los que no podía hacer frente. […] Kos. me ha hablado mucho de Bost, y no tengo remordimientos de conciencia por ella, sino una sensación de deslealtad y futilidad que desaparecerá en cuanto vea a Bost, pero que me quita las ganas de viajar.(70)

Y dos días después desde Amiens:

8 de julio de 1939

[…] A las 11 h. Bost tuvo que volver a ponerse el uniforme, lo acompañé al cuartel y me fui a casa. Estuvo muy amable, pero a la vez estaba muy abatido, y yo también un poco; esto le hace a una trizas, no se puede hablar ni estar con la persona, y encima son las últimas horas de visita, no se ve ningún futuro, y esto le vuelve a una sórdidamente indiferente.(71)

ACOMETIDA

La vida hecha trizas, últimas horas, sórdida indiferencia; el estado anímico de toda una nación. Sin embargo, para Beauvoir, la vista del abismo en aquel verano también le trajo, como demuestran con claridad sus cartas, una salvación. Nunca antes había trabajado tan bien, nunca antes se había aproximado tanto al ideal de su escritura. Durante meses escribió como una posesa una novela que sería la suma filosófica de su anterior forma de pensar. A sugerencia de Sartre, se

atuvo a sus propias experiencias. Sin embargo, el núcleo filosófico de la obra era aquella tensión que Beauvoir había confiado a su diario a la edad de diecinueve años como la verdadera cuestión clave de su pensamiento: «La incompatibilidad entre uno y los otros».(72)

Todo en su vida apuntaba a ello. Y no solo ella y Sartre experimentaron con la tensión entre la apropiación completa y el frío rechazo, sobre todo en sus propias relaciones. En la figura amorfa de una guerra inminente se concentraban de una manera muy nítida, según Beauvoir, las dos humillaciones cruciales de toda conciencia desarrollada: por un lado, ser consciente de la propia finitud, y, por otro, reconocer la existencia de otras conciencias. «Como la muerte, de la que se habla sin poder verla de frente —recordó Beauvoir ese momento decisivo en aquella etapa de su vida—, la conciencia de los demás siguió siendo para mí un *on dit*, un rumor. Tener que aceptar el hecho de su existencia era para mí un escándalo tan grande e inaceptable como la muerte. Absurdamente, un escándalo podía compensar a otro: le quito la vida al “otro” y pierde todo poder sobre el mundo y sobre mí.»(73)

La eliminación del otro para salvaguardar el supuesto ser propio. Políticamente, esto significaba desear la guerra, pero, en un contexto íntimo, el deseo de asesinar. Así fijó la trama de una filosófica novela de formación de un tipo muy particular. Desde octubre de 1938, Beauvoir la escribió en un estado de exaltación sin precedentes. «Por fin, al acometer la tarea de escribir un libro, estaba segura de que lo terminaría, de que este se publicaría.»(74)

FIELES RETRATOS

En un principio iba a crear una ficción literaria con Simone Weil como víctima del crimen perfecto (en el pensamiento de Beauvoir, hasta entonces, el Gran Otro). «La atracción que Simone Weil ejercía a distancia sobre mí me dio la idea de crearme una adversaria que se pareciera a ella.»(75) Sin embargo, también aquí Sartre le hizo una indicación decisiva. Olga, argumentaba él, era mucho más apropiada, incluso representaba una tipología perfecta, como una conciencia intolerable y distinta en el marco de la acción: más joven, retraída, malhumorada, terca, egocéntrica.(76)

En la constelación triangular en torno a Olga, que con tanta intensidad había disfrutado como soportado desde hacía ya varios años, Beauvoir representaría la lucha de su conciencia por la singularidad propia, y así daría al tema de su vida filosófica la forma de una novela. Y al igual que Ayn Rand pudo a la vez afirmar con orgullo que el objeto del estudio psicológico de su héroe Howard Roark era ella misma, la heroína de la novela de Beauvoir, la dramaturga e incipiente escritora Françoise, también estaba hecha del todo a su propia imagen psicológica. En la novela Olga aparece como la estudiante de interpretación Xavière y Sartre, como el genial director de teatro Pierre, y la escena se traslada por último de Ruán a los ambientes liberales y artísticos parisinos de 1938. El esquema era algo abstracto, mientras que el aderezo resultaba insuperablemente vivo. Y ajustado a las necesidades concretas. Beauvoir tenía muy claros los aspectos filosóficos de las tensiones de la constelación. Sería una tipología en la que una conciencia se enfrentaría de tres formas distintas a la realidad manifiesta de las otras conciencias.

La protagonista, Françoise (Beauvoir), encarnaba en este esquema el tipo de una conciencia inmaculada: «Françoise […] se consideraba la conciencia pura, la única. Había incluido a Pierre en su soberanía; estaban juntos en el centro del mundo, mundo que debían explorar y revelar como la principal misión de su vida».(77)

Esa conciencia se veía a sí misma como absolutamente pura en tres aspectos filosóficos. En primer lugar, no se mostraba contaminada, transfigurada o insegura por la influencia de otras conciencias. En segundo lugar, era pura en su esfuerzo por revelar el mundo tal como se da y se muestra. En tercer lugar, era también pura en el sentido de que, en virtud de su deseada neutralidad, no tendía en principio a hacer valoraciones, sino más bien descripciones (sobre todo, renunciando de manera consciente a todo lo que comúnmente se llamaba «subjetividad»): «Como [Françoise] se sumergía en el mundo que la rodeaba, su propia persona no tenía para ella contornos definidos».(78) Después de estudiar durante muchos años a Husserl, Beauvoir presentaba a su Françoise, por decirlo de otra manera, como una encarnación modélica de una conciencia puramente fenomenológica y por tanto abierta, en el mejor sentido, a la experiencia, una conciencia que no busca y encuentra su verdadero centro en sí misma, sino en el mundo. La fenomenología se transformaba aquí en psicología, y la abstracta teoría del conocimiento, en secreto estudio de unos personajes concretos.

En la novela, Xavière (Olga) es la antípoda de Françoise. En lugar de abrirse con neutralidad al mundo, se encierra, egocéntrica, en sí misma. En lugar de estar siempre alegre y disfrutar de su existencia, es muy caprichosa y voluble. En lugar de ser directa y franca, es picajosa y está llena de prejuicios. «En Xavière se encarnaba la opacidad de una conciencia encerrada en sí misma.»(79) En el caso de Xavière, su obstinada reserva se acompaña de contornos nítidos y una solidez como persona difícil de superar. Filosóficamente hablando, su conciencia encarna la actitud de un escepticismo angustiado que no desea conocer, y menos reconocer, cualquier relación propia y personal con el mundo.

Finalmente, Elisabeth, tercer personaje del cuadro, ocupa la posición de una conciencia en gran medida heterónoma (el libro la presenta como hermana de Pierre y pintora diletante).(80) Elisabeth no es, en su relación con el mundo, ni neutral en su franqueza ni espontáneamente obstinada, sino cínica, controladora y despreciativa con quienes la rodean. No muy distinta de Rahel Varnhagen en su ansia de reconocimiento característica del *parvenu*, según Hannah Arendt, Elisabeth va, en palabras de su creadora, a la «caza de emociones y convicciones que en realidad nunca estuvo segura de sentir; se reprochaba a sí misma esta incapacidad, y el autodesprecio le enturbiaba por completo el mundo […]. La verdad del mundo y de su propio ser la tenían otros: Pierre, Françoise».(81) Elisabeth sabe que en verdad es demasiado extraña para sí misma como para poder conocerse y reconocerse del todo. Solo otros pueden proporcionarle esta ayuda. En esta evidencia radica su verdadera infelicidad.

Beauvoir deja que sus tres personajes choquen uno contra otro como tres bolas en una mesa de billar sin troneras; con Pierre (Sartre), el intocable ocho negro en el juego, como el verdadero inductor y premio de las carambolas.

LA GUERRA DE LOS MUNDOS

A lo largo de sus cuatrocientas cincuenta páginas, la novela *La invitada* despliega sin parar una gran variedad de diálogos sobre un único tema: la pregunta por las condiciones de posibilidad del verdadero encuentro con uno mismo frente al otro. He aquí un pasaje bastante representativo:

> —¿Algún día podré leer su libro? —preguntó Xavière con una mueca coqueta.
> —Por supuesto —dijo Françoise—. Le mostraré los primeros capítulos cuando quiera.

—¿De qué se trata? —preguntó Xavière. […]

—Es sobre mi juventud —dijo Françoise—. Quisiera explicar en mi libro por qué se es generalmente tan desgraciado cuando se es joven.

—¿Le parece que uno es desgraciado?

—Usted no. Usted tiene un alma bien nacida.

Reflexionó.

—Mire, cuando uno es chico se resigna fácilmente a no ser tomado en cuenta; pero a los diecisiete años eso cambia. Uno se pone a querer existir de veras y, como por dentro se siente siempre igual, quiere buscar tontamente garantías exteriores.

—¿Cómo es eso? —dijo Xavière.

—Uno busca la aprobación de la gente, escribe sus pensamientos, se compara a modelos probados. Mire a Elisabeth, por ejemplo. En un sentido nunca ha traspasado ese umbral. Es una eterna adolescente. […] Elisabeth nos fastidia porque nos escucha servilmente a Pierre y a mí y porque se fabrica sin cesar. Pero, si se trata de comprenderla con un poco de simpatía, se advierte en todo eso un esfuerzo torpe por darle a su vida y a su persona un valor seguro. Hasta su respeto por las convenciones sociales, el matrimonio, la notoriedad, es otra forma de esa preocupación.

El rostro de Xavière se ensombreció levemente.

—Elisabeth es una pobre infeliz vanidosa y nada más.

—No, justamente eso no es todo —dijo Françoise—. Hay que comprender de dónde proviene eso.

Xavière se encogió de hombros.

—¿De qué sirve tratar de comprender a las personas que no valen la pena?

Françoise reprimió un movimiento de impaciencia; Xavière se sentía herida en cuanto se hablaba con indulgencia o simplemente con imparcialidad de alguien que no fuera ella.

—En un sentido, todo el mundo vale la pena —le dijo a Xavière.(82)

Françoise es la conciencia de la comprensión pura y benévola; Xavière es la conciencia, encerrada de forma narcisista, de la autoafirmación proactiva; Elisabeth es la conciencia (deformada por las falsas ansias de reconocimiento) de la falta de autenticidad percibida como tal. Cada una observa y vigila a la otra, cada una es una pregunta abierta y un calvario para la otra. Un triángulo infernal de dramática densidad que hace inconcebible cualquier salida amistosa,(83) en particular para Françoise.

Muy enfadada por las ansias, la rivalidad y la alteridad fundamental de Xavière, Françoise pierde en el curso de la trama su condición de conciencia pura, tiene que reconocer el vacío actual de su ser y pronto se ve expuesta a una situación que Beauvoir, la verdadera autora, describe como sigue: «Ahora acechaba un peligro que había tratado de conjurar desde mi adolescencia: otra no solo podía robarle el mundo, sino también tomar posesión de su ser y hechizarlo. Xavière la deformó [a Françoise] con su odio y sus arrebatos».(84)

De un modo ejemplar para cualquier conciencia de camino hacia sí misma, las protagonistas de la novela libraban su particular «guerra de los mundos»(85) en la víspera del incendio del mundo. Esta también era una guerra que, por su naturaleza, solo podía finalizar con la aniquilación total del otro.

LA NUEVA SITUACIÓN

El que, a sus treinta años, Beauvoir se considerara lo bastante consolidada como mujer e intelectual no significaba ni por asomo que hubiera puesto fin a sus luchas personales en busca de reconocimiento. Al contrario. Con la publicación de *La náusea* (antes «Melancolía») en la primavera de 1938, Sartre se había convertido en la nueva estrella fugaz del panorama literario francés, cuya obra y estilo los críticos entusiastas habían puesto a la altura de Kafka. En aquel

momento, la colección de relatos de Beauvoir fue rechazada por Gallimard y Grasset. Ofendidísima, Sartre le desaconsejó ofrecer el manuscrito a cualquier otra editorial.

Mientras que él se había hecho ya un nombre, ella seguía sin destacar literariamente, algo que podía hacer que, en el mundo literario, quedara reducida al papel de «consorte» (el cliché ya circulaba desde hacía tiempo). Era, pues, lógico que entonces Beauvoir tematizara también, hasta en los más mínimos detalles, la lucha entre su propia persona y el otro como tensión entre los distintos roles de cada sexo. La posición de partida desde la que un hombre entraba en el juego dialógico de encontrarse consigo mismo, ¿no era distinta por completo de la de la mujer? La posición de partida desde la que una mujer luchaba por el reconocimiento, ¿no era la de una suerte de paria?

Así como, en aquel mismo periodo, Hannah Arendt señalaba en su estudio sobre Rahel que una judía «solo podía asimilarse», bajo las condiciones de un antisemitismo social demasiado real, «si a su vez se asimilaba a ese antisemitismo», Beauvoir quería asimismo poner de relieve que, desde su perspectiva, toda asimilación consciente de una conciencia femenina de los roles sociales que desvalorizan a priori a las mujeres solo podía significar que también ella interiorizaba su misoginia.

En lugar de presentar a la «mujer» y al «hombre» como iguales en la simplificación «yo» y «otro», la situación siempre se había definido por la posición de una otredad manifiestamente subordinada (el papel del *deuxième sexe*, del segundo o incluso del «otro» sexo). Beauvoir necesitaría diez años más y la experiencia de otra guerra mundial para desarrollar esta idea que podía cambiar los códigos de la sociedad (y, como pensadora, salir para siempre de la sombra de Sartre).(86)

En 1938-1939 ya poseía la herramienta intelectual para descifrar la situación específica femenina. Sin embargo, la pregunta que la guiaba en esta etapa aún no era qué podía significar ser «una mujer», sino solo qué era ser «esta» mujer, ella misma.

FRENTE A LA ANGUSTIA

Después de todo, durante los diez años anteriores de su vida adulta había logrado sustraerse, contra toda oposición familiar, al encasillamiento en el papel dominante de esposa-madre solícita. Sin someterse a la lógica dominante del deseo, había seguido entremedias, en su planteamiento de vida y de una manera más o menos consciente, la estrategia de una sensualidad siempre dispuesta. La «única relación necesaria» con Sartre, afianzada por una vida de bisexualidad y poliamor, obró como una constatación de la posibilidad de un planteamiento de vida radicalmente distinto. Cabe señalar que el comportamiento de Beauvoir hacia sus amantes femeninas de esa época no difería mucho, tanto en actitud como en discurso, de los roles que Sartre asumía en sus innumerables *affaires*. La pauta de Beauvoir también se caracterizaba por una actitud de dominio manipulador tan distante del placer como carente de empatía: juegos casuales para refrescar el propio yo (sin preocuparse demasiado por las consecuencias de sus actos en la conciencia ajena).

Mientras que Sartre se ufanaba en sus cartas a Beauvoir de ser un «redomado sobón» y, en ese papel, hablaba de «nalgas con forma de gotas» o de la asombrosa disposición a los «besos íntimos» de las recientes conquistas, a Beauvoir le interesaba subrayar cuán indiferente, falto de deseo, incluso desagradable era su encuentro con antiguas alumnas (hasta el punto de incluir

quejas demasiado concretas sobre el molesto olor fecal de la seducida durante las relaciones sexuales). Sobre sus amantes, Beauvoir hablaba con Sartre de «hombre a hombre», es decir, como un sujeto sobre objetos. En todo caso, esta forma de asimilación la había interiorizado ella sola.

El paso ético decisivo de preocuparse por uno mismo a preocuparse por otro fue, sin duda, más difícil en la mente de Beauvoir que en cualquier otra.

Sin embargo, la amenaza concreta de la guerra la dinamizó también a este respecto. Sobre todo porque fue en esta época cuando el proyecto en curso de Beauvoir, que consistía en «integrar las ideas filosóficas en la propia vida», recibió un nuevo y decisivo impulso. Durante la primavera estudió intensamente, junto con Sartre, los escritos de Martin Heidegger —discípulo de Husserl—, en particular su obra *Ser y tiempo*.

Asumiendo el impulso metódico de su maestro, Heidegger llevaba a cabo en esa obra un exhaustivo análisis de la situación existencial específicamente humana. Como el hombre había sido arrojado al mundo sin razón, la tarea de toda existencia [*Dasein*] humana era, según Heidegger, asumir de la forma más decidida posible el saber previo, siempre presente, de la nada que acompaña a la muerte. Se trataba de una llamada filosófica a la vida auténtica, y Sartre y Beauvoir eran un suelo muy fértil para ella. Al incesante e inauténtico mandato del gran «uno» anónimo, Heidegger contraponía el vago sentimiento de la angustia —sobre todo la angustia ante la muerte— como fundamento de la verdadera autonomía. Precisamente la tensa calma que precede a la tormenta, el tedio apenas soportable de la aparente ausencia de acontecimientos, era lo que, según Heidegger, actuaba como desencadenante de la decisión existencial.

Otra carta de Beauvoir a Sartre, escrita durante sus días de visita a Bost, que estaba acuartelado en Amiens, revela con claridad la influencia de Heidegger en su percepción del mundo:

7 de julio de 1939

> […] me pasé todo el día esperando en vano, en un triste café, al pequeño Bost, que no apareció. Me puse muy nerviosa; esta mañana temprano, ya desesperada, pregunté por él en el cuartel, y allí me lo encontré, oprimido por un casco. Ayer estuvo todo el día de guardia […]. Por cierto, esta espera de varias horas de ayer me brindó una estupenda oportunidad para leer a Heidegger, al que estoy casi terminando y que he comprendido bien, al menos superficialmente, es decir, sé lo que quiere decir, pero no venzo las dificultades, aunque vislumbro algo en muchas de ellas. Por lo demás, estoy tan obsesionada en este momento que no me duele haber pasado un día tan desagradable en todos los aspectos como el de ayer, pues eso es lo que da de sí un día típico, porque puedo aprovecharlo muy bien para una novela.(87)

El temor al tedio, el temor a la muerte, el temor al poder deformador de los otros y el coraje resultante de encontrar y cultivar la propia voz; todo eso se juntó aquel verano, y todo eso, en manos de Beauvoir, acabó sedimentando, tras largos años de intentos, en sus obras.

Sartre y Beauvoir pasaron el mes de agosto con algunos de sus amigos en una casa de playa de la Costa Azul. El propio tiempo parecía contener la respiración. Sartre enseñó a nadar a Beauvoir. Y a finales de agosto, de vuelta ambos en una capital que parecía desierta, él resumió sus impresiones con estas palabras: «París se veía extraño. Todo estaba cerrado. Restaurantes, teatros, tiendas […] y los barrios habían perdido su aspecto individual. Solo quedaba una totalidad, que era París. Una totalidad que para mí era ya "pasado" y, como dice Heidegger, se mantiene unida y sustentada por la nada».(88)

Con la nada concreta a la vista, Sartre también tomó una nueva decisión. Durante una cena propuso a Beauvoir que el pacto que habían hecho hacía diez años a modo de prueba fuese ya «para siempre». Nunca más se separarían, siempre permanecerían juntos como pareja, y juntos en la verdad (un enlace matrimonial filosófico frente a la muerte).

En la noche del 1 de septiembre de 1939 la Wehrmacht atacaba Polonia. Dos días después, Francia también estaba en guerra.

VI

Violencia
1939-1940

Weil, sin enemigos; Beauvoir, sin Sartre; Arendt escapa, y Rand resiste

CONTINUAMENTE A NUESTROS OJOS

El conflicto entre dos ejércitos de millones de efectivos se inició sin batallas ni víctimas. Parapetados detrás de sus líneas defensivas, los franceses esperaban el ataque de la Wehrmacht. Los días de tensión se convirtieron en semanas, y pronto en meses. Simone Weil pasó esta fase, conocida como la «guerra de broma» («drôle de guerre»), en el apartamento de sus padres en París. En noviembre de 1939, un artículo publicado en una revista especializada le dio al padre, Biri, la idea de que los largos años de sufrimiento de su hija podrían deberse a la sinusitis que venía padeciendo. Todos los síntomas eran compatibles. Se le recomendó como terapia tratar el seno frontal crónicamente inflamado con una irrigación de cocaína. Sin curar por completo el dolor, la medida era efectiva.(1) Al menos hubo una evolución positiva.

Ante el esperado exceso de violencia, Weil quiso averiguar las consecuencias para su país. ¿Cuál es la esencia de la guerra? ¿Cuál es la dinámica que subyace a ella? Y por último, pero no menos importante, ¿bajo qué condiciones podría considerarse justa? Analizó el que creía que había sido el más grande y clemente testimonio de una guerra en la historia occidental, la epopeya de Homero sobre la guerra de Troya. En el invierno de 1939-1940 dejó escrita una meditación sobre la naturaleza de la fuerza bélica titulada «La *Ilíada* o el poema de la fuerza»,(2) uno de los documentos filosóficos más profundos de su época.

En primer lugar, lo característico de la situación de guerra consistía, según Weil, en su relación ilimitada con la fuerza, que provoca una cosificación del ser humano porque «la fuerza es lo que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido. Cuando se ejerce hasta el extremo, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver. Había alguien y, un instante más tarde, no hay nadie. Es un cuadro que la *Ilíada* no deja de presentarnos».(3)

Sin embargo, en realidad, la *Ilíada* nos enseña sin cesar que la lógica de esa cosificación es mucho más amplia y devastadora. Como si se tratara de un comentario filosófico del día a día sobre la situación de la guerra «de broma» entre Francia y Alemania, el ensayo de Weil hacía hincapié en los efectos de la situación provocada por la guerra que se habían pasado por alto en la conciencia de todos los afectados.

> La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Cuán más variada en sus procedimientos, cuán más sorprendente en sus efectos, es la otra fuerza, la que no mata; es decir, la que no mata todavía. Sin duda matará, o matará tal vez, o está solamente suspendida sobre el ser al que a cada instante puede matar; de todos modos transforma al hombre en piedra. Del poder de transformar a un hombre en cosa haciéndole morir procede otro poder, mucho más prodigioso, el de transformar en cosa a un hombre que está vivo. Vive, tiene un alma, y es, sin embargo, una cosa. Extraño ser, una cosa que tiene un alma; extraño estado para el alma.(4)

La situación provocada por la guerra difunde así por todo el país un nuevo modo de existencia

que priva a las personas vivas de aquello que, en el verdadero sentido de la palabra, las convierte en seres humanos: la franqueza, la plasticidad, la vitalidad de su alma ante el otro. Con la vista puesta en el mundo bélico griego, Weil concebía también ese «extraño estado», en el que un otro con alma solo es visto y tratado como una cosa, como un estado de «esclavitud». Después de todo, la consecuencia común de una guerra perdida era la esclavización de los vencidos por los vencedores, sobre todo de aquellos que no habían participado en las batallas, como las mujeres y los niños. El estado de esclavitud es como «una muerte que se estira a lo largo de toda una vida; una vida que la muerte ha congelado mucho tiempo antes de suprimirla».(5) La guerra como situación dividida «esclaviza» de hecho a todos, pues provoca en cada individuo un cambio fundamental en su relación con el «otro», declarado «enemigo».

¡CONÓCETE A TI MISMO!

Como patriota convencida, Weil insistía en la obligación que su país tenía, en particular en la situación de la guerra defensiva que había comenzado, de no permanecer ciego ante las condiciones opresivas esclavistas que había creado y que aún mantenía en todo el mundo como potencia colonial. Cuando el escritor Jean Giraudoux, que acababa de ser nombrado comisario general de Información, publicó el 26 de noviembre de 1939 un artículo en *Le Temps*, en el que hablaba «de los ciento diez millones de personas» de todo el mundo «que también se sienten vinculadas a la metrópoli de una forma distinta de la de los dominados y explotados», Weil no pudo contenerse. El mismo día escribió una airada carta de protesta: «Su declaración contenía un pasaje que me causó gran dolor […] me gustaría saber con toda el alma si en realidad usted creía decir la verdad cuando afirmaba que la relación de las colonias con su metrópoli se caracterizaba por algo distinto de la opresión y la explotación».(6)

Especialmente en la guerra debía cumplirse un imperativo filosófico: «Conócete a ti mismo». Porque lo que por fuerza se asocia con la «transformación en piedra del hombre» es el ensombrecimiento de la visión de las consecuencias que acarrean las propias acciones violentas. En este contexto, Weil reconocía el posible valor sanador del mundo de la *Ilíada* en el hecho de que toda su voluntad de representación tenía por objeto curar de esa ceguera específica a los hombres implicados en la guerra:

> Tan despiadadamente aplasta la fuerza, tan despiadadamente embriaga a quien la posee o cree poseerla. Nadie la posee verdaderamente. En la *Ilíada* los hombres no están divididos en vencidos, esclavos y suplicantes, por un lado, y vencedores y jefes por otro; no hay en ella un solo hombre que no se vea, en algún momento, obligado a doblegarse bajo la fuerza. Los soldados, aunque libres y armados, no por ello dejan de sufrir órdenes y ultrajes.(7)

> Si todos están destinados al nacer a sufrir la violencia, es esa una verdad que la fuerza de las circunstancias oculta al espíritu de los hombres. El fuerte no es nunca absolutamente fuerte, el débil absolutamente débil, pero ambos lo ignoran.(8)

Por tanto, el verdadero objetivo de una «iluminación» a este respecto nunca puede ser eliminar por completo la fuerza. Ni siquiera como fuerza bélica. Porque una coexistencia absolutamente no violenta solo podría lograrse si no hubiera diferencias de poder en las relaciones sociales entre los hombres. Y este estado, a su vez, solo podría instaurarse y mantenerse con la máxima, si no

total, fuerza social. No, de lo que puede y debe tratarse en tal descripción es solo de la liberación de la ceguera para las condiciones y consecuencias de las propias acciones en la guerra, así como para las circunstancias, históricamente azarosas, en las que uno se encuentra ejerciendo la fuerza o sufriéndola. Solo cuando se abren los ojos a esto, pueden prevalecer una mesura y una clemencia que muestren una salida de la espiral de muerte y matanzas, porque «no es posible amar y ser justo más que si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe no respetarlo».(9)

GEOMETRÍA DEL AZAR

Con la entrada en el estado de guerra se arrastra una desconfianza en la que cada irritación, por mínima que sea, cada trastorno causado de forma casual, puede actuar como detonante del último recurso, que es matar. Justo porque en una situación «de vida o muerte» no se quiere dejar nada ni a nadie a merced del azar, en la guerra se despliega el máximo poder, e incluso esta se erige en el verdadero conductor de los acontecimientos. Mientras trabajaba en el texto, Weil supo pronto, también por experiencia propia, cómo explicar este paradójico escenario.

Y es que cuando, el 30 de noviembre de 1939, la Unión Soviética invadió Finlandia con un millón doscientos mil soldados y tres mil tanques, su hermano André, profesor de matemáticas en la Universidad de Estrasburgo, se encontraba todavía en Helsinki con su esposa realizando un trabajo de investigación de un año de duración. Mientras paseaba por la ciudad dando vueltas alrededor de un edificio que albergaba la defensa antiaérea finlandesa, se le detuvo en un control en la calle como sospechoso de espionaje debido a su origen. Una sospecha que pareció confirmarse tras el registro de su vivienda. Porque, además de la extensa correspondencia con colegas rusos, las fuerzas de seguridad finlandesas también encontraron allí textos escritos en un extraño código. En realidad, eran los ejercicios de taquigrafía de su esposa, a quien de noche André dictaba pasajes de la novela de Balzac *La prima Bette* como ejercicio de transcripción. Una historia poco creíble para los finlandeses. André tuvo la suerte de no ser ejecutado en el acto. Sin embargo, después de una ulterior investigación, fue trasladado en un barco, acompañado de dos policías, a Suecia, y allí fue detenido de nuevo y encarcelado de inmediato. Fue el comienzo de un largo proceso de extradición, en el que Simone trató de ayudar lo mejor que pudo desde París (mediante numerosas cartas escritas en un código secreto ideado por ella y su hermano).(10)

Al mismo tiempo, el ejército alemán posponía una y otra vez el ataque a Francia (su nombre en clave: Plan Amarillo). La razón de esta dilación fue sobre todo un percance que tuvo lugar el 10 de enero de 1940, cuando un avión de mensajería alemán que volaba de Münster a Colonia se perdió en la niebla y tuvo que hacer un aterrizaje forzoso en Maasmechelen (Bélgica). El piloto, llamado Helmuth Reinberger, no logró destruir los documentos que llevaba a bordo. Esto se traducía en que los planes de ataque alemanes estaban en manos enemigas, y el ejército se vio obligado a modificarlos por completo. En el curso de las deliberaciones, Hitler optó al final por un escenario de «golpe de hoz» diseñado por el jefe del Estado Mayor, Erich von Manstein.

Fruto del azar, el nuevo plan contribuyó de manera significativa a consolidar en el curso de la guerra la reputación de Hitler, basada en la propaganda, como «el mayor mariscal de campo de la historia». Sobre todo, a los ojos de sus consejeros más cercanos.(11) ¿No parecía claro que la Providencia, citada tan a menudo por el propio Führer, había intervenido? Como en Homero, el mítico «vidente ciego», el supuesto autor de la *Ilíada*, la visión de Simone Weil a principios de

1940 se aguzó de manera profética cuando aclaró por qué el azar alcanzaría a los «mayores» y pretendidamente absolutos caudillos de una guerra.

> Quien posee la fuerza camina por un medio que no ofrece resistencia, sin que nada, en la materia humana que le rodea, suscite entre el impulso y el acto ese breve intervalo en que se aloja el pensamiento. Donde el pensamiento no tiene lugar, no hay justicia ni prudencia […]. Los otros hombres no imponen a sus movimientos esa pausa de la que surge la consideración de los semejantes; concluyen de ello que el destino les ha dado todos los derechos, y ninguno a sus inferiores. Desde ese momento, van más allá de las fuerzas de que disponen. Van inevitablemente más allá, ignorando su limitación. Quedan entonces entregados al azar sin recursos, y las cosas ya no les obedecen […]. Este castigo de rigor geométrico, que sanciona automáticamente el abuso de la fuerza, fue objeto de meditación entre los griegos. Constituye el alma de la epopeya.(12)

Una vez que la pasión de la fuerza bélica se adueña del vencedor, la desaparición de toda oposición hace que pierda toda prudencia y, al final, el sentido del riesgo en su comportamiento. Sujeto al azar, que interviene en todas las cosas, un jefe total se abre su camino hacia la ruina. El curso de estos acontecimientos no se debe a ninguna intervención divina, sino, ya en Homero, a la propia naturaleza de la fuerza. Esta exige ante todo moderación, puesto que tiende por encima de todas las cosas al exceso, sobre todo en la guerra. Cuanto más incondicionalmente un señor de la guerra se afiance en su poder y control, más seguro será que un día sea alcanzado y derrocado, también él, por la naturaleza destructiva de la fuerza.

De ahí que para Weil la cuestión que, previa a todo conflicto armado, debía aclararse fuera saber si su nación era capaz de evitar, en el curso de la guerra, el comportamiento desalmado y ser, a consecuencia de este, derrotada en un sentido más esencial. Todo el que hubiera leído con atención la *Ilíada* sabría que ello requería un verdadero milagro, o al menos un esfuerzo sobrehumano: «Un uso moderado de la fuerza, que es lo único que permitiría escapar al engranaje, exigiría una virtud más que humana, tan poco habitual como una constante dignidad en la debilidad. Por otra parte, la moderación tampoco carece de peligro; pues el prestigio, que constituye más de las tres cuartas partes de la fuerza, está hecho ante todo de la indiferencia orgullosa del fuerte por los débiles, indiferencia tan contagiosa que se comunica a quienes son objeto de ella. Pero no es de ordinario un pensamiento político el que aconseja el exceso. Es la tentación del exceso, que es casi irresistible».(13)

LA MUERTE Y EL TIEMPO

Ante la muerte, la capacidad de mantener la medida se revela como una determinación sobrehumana. Como en una inversión exacta de las ideas de Heidegger en *Ser y tiempo*, que en aquel periodo inspiraron a Simone de Beauvoir y a Jean-Paul Sartre una nueva concepción de la libertad y la autenticidad, Weil veía la mayor seducción de la guerra y de la angustia ante la muerte en el hecho de despertar en el alma de cada individuo una especie de existencialismo de la falta de compasión. Esto significaba que, con la perspectiva concreta de la propia muerte, se pierde toda perspectiva de un futuro más allá del periodo de la propia guerra. Mientras que Heidegger ennoblecía el angustiado «precursar del *Dasein* de su propia caducidad»(14) como condición del verdadero autofracaso, Weil reconocía en ello el camino seguro hacia un malogro del propio ser que todo lo anula. Esto lo encarnaba de manera ejemplar la relación que se establece en la conciencia de un soldado con el fenómeno del tiempo como futuro.

> El pensamiento de la muerte no puede ser sostenido, sino por destellos, desde el momento en que se siente que la muerte es, en efecto, posible. Es cierto que todo hombre está destinado a morir, y que un soldado puede envejecer en los combates; pero, para aquellos cuya alma está sometida al juego de la guerra, la relación entre la muerte y el futuro no es la misma que para los demás hombres. Para los otros, la muerte es un límite impuesto de antemano al porvenir; para ellos, es el porvenir mismo, el porvenir que les asignará su profesión. Que los hombres tengan como porvenir la muerte es algo que va contra la naturaleza […]. El espíritu está entonces tan tenso que no puede soportarlo mucho tiempo; pero cada alba nueva trae la misma necesidad; los días sumados a los días se convierten en años. El alma sufre violencia cada día. Todas las mañanas, el alma se mutila de toda aspiración, porque el pensamiento no puede viajar en el tiempo sin pasar por la muerte. Así, la guerra hace que se desvanezca toda idea de objetivo, incluso de los objetivos de la propia guerra.(15)

Atrapada en un presente siempre oscuro de entrega a la muerte, el espíritu de un futuro más allá de la guerra queda como aturdido y, con ello, contribuye a la fantasmal irrealidad de la experiencia de la guerra y a la progresiva deshumanización de los que serán asesinados día tras día en nombre de los objetivos de la guerra (hasta el punto de que el acto de matar ya no conoce ni puede conocer ningún objetivo ajeno a él). Nada puede entonces detener esa espiral, excepto la propia muerte. «El alma a la que la existencia de un enemigo ha obligado a destruir lo que en ella había puesto la naturaleza, no cree que pueda curarse si no es por la destrucción del enemigo […]. El hombre habitado por esta doble necesidad de muerte pertenece, en tanto no se convierte en otro, a una raza diferente de la de los vivos.»(16)

SENSIBILIDAD ÚNICA

Es, por tanto, la reciprocidad de la deshumanización, efecto de la propia naturaleza de la fuerza, lo que confiere a la guerra su verdadero horror, además de su insensatez, que pronto se traducirá en irresolución. Ninguna de las partes implicadas puede librarse de esta dinámica: ni vencedor ni vencido, ni agresor ni víctima, ni héroe ni inocente súbdito.

> Uno y otra, al contacto con la fuerza, sufren su efecto infalible, que es volver mudos o sordos a aquellos que toca.
>
> Tal es la naturaleza de la fuerza. El poder que posee de transformar a los hombres en cosas es doble y se ejerce en dos sentidos; petrifica de forma diferente, pero tanto a unos como a otros, las almas de quienes la sufren y de quienes la manejan.(17)

> […] esta doble propiedad de petrificación es esencial a la fuerza, y un alma en contacto con la fuerza no escapa a ella sino por una especie de milagro. Esos milagros son raros y de corta duración.(18)

Y, sin embargo, en la historia de la humanidad ha habido, según Weil, muchos testimonios de este milagro, del salto a un plano más elevado, de salida de la oscuridad a la luz, ya sea en la vida de determinados individuos y fundadores —como Buda, Kṛṣṇa, Sócrates o Jesús—, o en textos culturales y epopeyas como la *Bhagavadgītā*, los Evangelios o, sobre todo, la *Ilíada*. Weil descubría que todas las referencias de la *Ilíada* a los acontecimientos bélicos estaban, para todas las almas en guerra, iluminadas por la gracia: el amor a todos y cada uno de ellos, el deseo de justicia y paz para esas almas torturadas, la voluntad, exenta de deseo de venganza, de entablar amistad con el enemigo y el dolor compartido por el estado de oscuridad del mundo al que fueron arrojadas.

> Por eso la *Ilíada* es algo único, por esa amargura que procede de la ternura y que se extiende sobre todos los seres humanos, igual que la claridad del sol […]. La justicia y el amor, que apenas pueden tener lugar en ese cuadro de violencias extremas, lo bañan con su luz sin que se dejen percibir más que por el acento.(19)

> Todo lo que en el interior del alma y en las relaciones humanas escapa al imperio de la fuerza es amado, pero amado dolorosamente, a causa del peligro de destrucción continuamente suspendido.(20)

Remitiéndose a la epopeya más antigua del ámbito cultural que en pocos decenios se había rendido por completo y por segunda vez a la dinámica de la guerra, Weil formuló a su vez los requisitos para una paz futura que pudiera ser más que otra etapa preliminar de una nueva guerra impulsada por la ceguera y la venganza.

Cuando terminó de escribir aquel texto, todavía había en el frente unos cinco millones de soldados listos para combatir. Al menos no había ninguna duda para ellos sobre la determinación y los deshumanizadores objetivos finales de la Wehrmacht. Sin embargo, una victoria buscada y, llegado el caso, alcanzada con esa misma disposición sería, según la advertencia de Weil a sus compatriotas, casi más humillante que la derrota.

De semejante derrota —la única que sería en verdad imperdonable— su país solo podía salvarse mediante una misericordiosa inmersión en la misma luz que iluminaba la *Ilíada*. Para Weil, esta era la misma luz de los Evangelios y también la que en aquel momento sabía que le había otorgado su propia y más profunda experiencia. De ahí que su forma de expresarse al final del texto cambiara de una manera que asimismo daría un tono a su pensamiento en los años de la guerra: del sobrio análisis a la advertencia profética, de este mundo a otro mundo, del puro argumento a la llamada a un despertar. «Los pueblos de Europa […] recuperarán tal vez el genio épico cuando sepan no creer nada al abrigo de la suerte, no admirar nunca la fuerza, no odiar a los enemigos y despreciar a los desdichados. Es dudoso que esto suceda pronto.»(21)

PARACAIDISTA

La seriedad con que Simone Weil se tomaba su existencialismo de la gracia quedó parente en un episodio cotidiano de mayo de 1940. La «guerra de broma» cumplía su noveno mes. No podía durar mucho más. Durante una cena en casa, preguntó qué le pasaría a un joven paracaidista alemán si en ese momento aterrizara en el balcón de la casa. El padre, Biri, le respondió que habría que entregarlo de inmediato a la policía militar. Indignada, Simone contestó que no quería seguir comiendo en la misma mesa con una persona que mostraba tal actitud.

Simone Pétrement, la buena amiga e invitada de Weil aquella noche, creyó en un principio que se trataba de una broma.(22) Sin embargo, Weil se negó a probar un bocado más. No era la primera vez que, con su ceñudo rigor, se negaba a comer como forma de coacción (así instrumentalizaba violentamente la continua preocupación de los padres por su salud). Como era de esperar, el padre, para tranquilizar a su querida alma, se corrigió aún en la mesa y prometió alto y claro no entregar soldados a las autoridades bajo ningún concepto.

El 10 de mayo de 1940, Hitler ejecutó el Plan Amarillo al poner en marcha a la Wehrmacht en dirección a Francia. El 13 de junio, París era abandonada de manera oficial por el Gobierno francés y declarada «ciudad libre» para los vencedores. Un día después, las primeras tropas alemanas entraban en ella. En aquel momento el empleo de paracaidistas se había vuelto algo

superfluo.

ÉXODO

El 9 de junio de 1940, Simone de Beauvoir sufrió la primera crisis nerviosa de su vida. El padre de Bianca Bienenfeld se enteró por altos círculos militares de la inminente invasión de la Wehrmacht. Ya al día siguiente la familia huyó en automóvil al oeste. Con sus últimas fuerzas, Beauvoir hizo una maleta. Solo metería lo necesario (incluida su correspondencia con Sartre, que duraba ya diez años). Durante la noche del 10 de junio, los Bienenfeld y ella estaban a la cabeza de lo que en francés aún se llama «el éxodo». En pocos días, más de tres millones de ciudadanos huyeron de los alemanes, que avanzaban desde el norte hacia el centro de París.

El caos fue total: trenes abarrotados, calles atestadas. Al principio, las ciudades de las provincias, abrumadas por la demanda, se quedaron sin gasolina, y pronto faltó también la comida. Una vez fuera de la línea de fuego, Beauvoir quiso ir más al oeste, a La Pouëze, la casa de campo de madame Morel, una vieja amiga y protectora de Sartre. Llegó al cabo de dos días con «un temor sombrío», y allí pasó, dijo, «los peores días de mi vida».(23)

La Línea Maginot no había resistido ni una semana el ataque de la Wehrmacht de Hitler. ¿Cómo había sido posible? ¿Traición? ¿Sabotaje? ¿O los nazis eran en verdad tan poderosos como su propaganda afirmaba?

Ella sabía que Jacques-Laurent Bost luchaba por su vida en un hospital militar con una herida en el abdomen. La última carta de Sartre llevaba la fecha del 8 de junio, y en ella decía: «[…] ya no puedo esperar “positivamente” que ganemos la guerra (ni pienso que la perdamos; no pienso nada, el futuro sigue oscuro)».(24)

¿Estaba todavía en el frente o ya se había retirado? «Durante tres días —escribió Beauvoir—, solo leí novelas policiacas y di rienda suelta a mi desesperación. Todo el pueblo estaba lleno de parientes y amigos. Escuchábamos febrilmente las noticias de la guerra. […] Una noche, alrededor de las nueve, sonó el timbre; se habían visto paracaidistas. […] A la mañana siguiente nos enteramos de que los paracaidistas no eran más que simples bolsas de aire.»(25)

SITUACIÓN LÍMITE

Pero ¿y si los alemanes llegaban? En el pueblo no faltaban las fantasías sobre las consabidas atrocidades. Con una mezcla de incredulidad, desesperación y esperanza, Beauvoir oyó en la radio el 22 de junio la noticia de que el viejo mariscal Pétain había firmado el armisticio en Compiègne. «El sol quemaba. Tenía la impresión de que estaba viviendo una novela de ciencia ficción. Estaba atrapada en un momento que no pertenecía a mi vida. Aquello ya no era Francia, aquello no era todavía Alemania; una tierra de nadie.»(26)

Beauvoir se imaginaba dentro de una pesadilla de la que no podía despertar. Casi seis semanas antes, la editorial Gallimard había aceptado la publicación de su proyecto de novela.(27) Ella y Sartre estaban seguros de que harían progresos significativos durante aquella primavera. Como si hubieran resuelto un puzle tremendamente complejo en el que habían estado juntos durante diez años, las piezas parecían encajar por fin: ¿cómo entender la relación entre conciencia y realidad? ¿Qué significa eso para la propia libertad? ¿Qué tipo de vida es auténtica? Y, por encima de todo,

¿qué papel desempeña en ella la existencia de otras personas?

No solo se publicó, en febrero de 1940, como libro el tratado de cuatrocientas páginas de Sartre *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Desde principios de aquel año, Sartre trabajaba —interrumpido solo por las mediciones meteorológicas diarias en el frente —, como si se hallara inspirado, en una nueva gran obra sobre la «nada». En una carta Beauvoir del 15 de enero de 1940 se mostraba eufórico:

> Mi precioso Castor:
>
> Otro día trabajando […] filosofía […] tenía que hacerlo. Esta mañana he vuelto a leer la conferencia de Heidegger *¿Qué es metafísica?*, y a lo largo del día me ocupé de la cuestión de la nada y de «tomar posición» respecto a ella. Tenía una teoría de la nada. No estaba muy bien formulada todavía, y ahora lo está […] la filosofía que persigo es […] interesada. En mi vida desempeña el papel de protectora contra la melancolía, la desazón y la tristeza de la guerra, y, además, no trato ahora de proteger mi vida con mi filosofía, que es un desastre, ni de adaptar mi vida a mi filosofía, que es pedante, porque la vida y la filosofía son realmente una sola cosa. A este respecto, leí una bella frase en el libro de Heidegger que podría aplicarme: «La metafísica de la existencia [*Dasein*] no es solo metafísica sobre la existencia; es la metafísica que se realiza como existencia». (28)

Eran los mismos días en los que Beauvoir también pudo contarle a su «muy querida pequeña criatura» lo redonda que le salía la novela: «Creo que usted me elogiará si lee mis doscientas cincuenta páginas (pues serán al menos doscientas cincuenta, pequeño, que no se harán esperar)».(29) Sin embargo, la manera en que Beauvoir se expresaba solo dos días después en otra carta indicaba con claridad la profunda huella que los motivos heideggerianos de la autenticidad habían dejado en su pensamiento. Bienenfeld, se quejaba a Sartre, le crispaba los nervios, porque «no ha entendido absolutamente nada de lo que le he explicado: que la moral es ante todo una actitud existencial; y la verdad es que ella es la criatura más carente de todo sentido existencial que existe en el mundo […] no vive en absoluto “su” situación, ella es […] “el uno” y nada más».(30)

NADA MÁS QUE LIBERTAD

Como Beauvoir y Sartre leían a Heidegger en cuanto teórico de la nada, el problema de la libertad no era algo que pudiera ser abordado, y mucho menos resuelto, de una manera puramente racional. Más que un hecho cuya existencia pudiera ser comprobada de manera objetiva, la libertad era algo que se toma de forma activa en una situación. Justo porque no se basaba en nada más que en esa resolución, era algo incondicional. En palabras de Heidegger del año 1929, «la libertad solo es y puede ser en la liberación. La única relación adecuada con la libertad, en el hombre, solo puede darse en el liberarse a-sí-mismo de la libertad [que hay] en el hombre».(31) Bajo el signo de la nada, el hombre quedaba así expuesto irrevocablemente a la situación de la libertad, incluso condenado a ella. Después de todo, la renuncia a ese liberarse motivada por la necesidad de seguridad del «uno» era también una forma de decisión.

Durante el último permiso de Sartre en el frente en abril de 1940, Beauvoir y él todavía discutían de estos temas en largos paseos a orillas del Sena. «Sobre todo», recordó Beauvoir, de «la relación entre situación y libertad. Yo sostenía que, en la libertad tal como Sartre la definía —no la resignación estoica, sino la superación activa de lo dado—, las situaciones no eran equivalentes. ¿Qué posibilidades de superación tiene la mujer que está encerrada en un harén?

Incluso ese confinamiento puede experimentarse de diferentes maneras, dijo Sartre. Me mantuve terca y finalmente se lo concedí solo a medias».(32)

¿Era la libertad que brota de la fuente de la nada, en realidad, como afirmaba Sartre, siempre incondicional? ¿O la libertad no tenía que entenderse siempre, argumentaba Beauvoir, como libertad en una situación, y, por tanto, como algo condicionado de forma intrínseca por esa situación? Estas eran preguntas y flancos abiertos que, con mayor claridad que nunca, concernían al estado de excepción que Beauvoir soportaba en La Pouëze. Solo tenía que mirarse al espejo o asomarse a la ventana, aislada de la gente más importante para ella, petrificada por el miedo, en una casa de campo en el extremo occidental de una nación derrotada. ¿Qué podía significar posesionarse de sí mismo en la Francia ocupada por los nazis? ¿Qué posibilidades se ofrecían para «superar» la situación?

«Entonces [algo] explotó […] los cristales del restaurante de enfrente saltaron en pedazos y una voz gutural pronunció palabras desconocidas; habían llegado, todos muy altos, muy rubios, con rostros sonrosados. Marcharon al paso y no miraron ni a derecha ni a izquierda. Fue un largo desfile. Detrás de ellos venían caballos, tanques, camiones, armas, cocinas de campaña. […] Los alemanes no cortaban las manos a los niños; pagaban por lo que comían y compraban los huevos en las granjas. Hablaban de forma educada; todos los comerciantes les sonreían. Empezaron enseguida con su propaganda.»(33)

LA MARCHA

Por supuesto, la propaganda nazi tenía, como toda que se precie, el objetivo de manipular la relación entre la situación y la decisión para servir a sus propósitos. Sin embargo, había una diferencia esencial, y esta radicaba en los objetivos formulados abiertamente por los nazis. Después de todo, estos consistían en la creación a la fuerza de hombres que ya no considerasen o sintieran la libertad como una opción. En la creación de hombres que existieran siempre más allá de la alternativa entre la resignación silenciosa y la superación activa. En el sueño totalitario de un colectivo de seguidores ciegos iguales y coordinados.

La «cortesía» y «corrección» de las tropas de ocupación alemanas en Francia, que Simone de Beauvoir también observó con alivio al principio, no contradecían en nada esta interpretación. Al contrario, la confirmaban de la manera más siniestra. Porque lo que se pretendía con la «marcha acompasada» de los soldados de la Wehrmacht que entraban en el pueblo era que su comportamiento con la población subyugada siguiera unas normas estrictas: «No mirar a derecha ni a izquierda, sino atenerse estrictamente a las reglas establecidas». Según las delirantes categorías raciales de los nazis en que esas reglas se basaban, «los franceses» no eran seres «infrahumanos». Así pues, el objetivo de las fuerzas de ocupación no era el exterminio físico o la esclavización, sino la subyugación mental y existencial. En otras regiones conquistadas por los nazis, el comportamiento era muy distinto. En las zonas de guerra orientales sería difícil encontrar relatos similares de mujeres y de hombres, polacos o ucranianos, testigos oculares de la invasión de sus aldeas o de sus ciudades por la Wehrmacht;(34) es decir, personas que fueron clasificadas como seres «infrahumanos» en la visión racista del mundo impuesta por los nazis. Por no hablar de la forma de proceder, incluso en Francia, con los judíos.

REGRESO A CASA

Ya a finales de junio de 1940 había, al menos en La Pouëze, algo parecido a la vida diaria. Los agricultores habían regresado a sus tierras, y los cafés y las tiendas volvían a estar abiertos. Cuando le llegaron rumores de que los primeros prisioneros de guerra iban a reunirse con sus familias, Beauvoir decidió hacer autostop a París.

Sin embargo, la única señal de vida de Sartre que encontró en su hotel tras una odisea de varios días fue una breve carta del 9 de junio, el mismo día en que Beauvoir huyó de París. Había «trabajado bien» y estaba «lleno de pequeñas vivencias».(35) Eso podía decirlo todo. O también no decir nada.

«Después de sentirme anoche más miserable de lo que me he sentido en toda mi vida —escribió Beauvoir el 30 de junio de 1940 en su diario parisino de la guerra—, esta mañana me ha entrado de repente una especie de alegría (hace calor), he vuelto a mi sitio habitual en el Dôme […]. De repente creo con todas mis fuerzas en un "después" […] en el que viviremos juntos […]. Hoy es el primer día en que salgo un poco de mi aislamiento y dejo de ser un "bicho aplastado" para intentar volver a ser una persona.»(36)

Vista con neutralidad, su situación habría podido ser peor. Sus padres se encontraban bien, las hermanas Kosakiewicz también estaban seguras en el campo cerca de Ruán y Natalie Sorokin ya regresaba a París en bicicleta. Hasta la enseñanza en las escuelas iba a reanudarse pronto. «La vida a mi alrededor vuelve a cobrar forma», escribió Beauvoir solo dos días después, y «es interesante cómo vive uno tal separación. Primero está en la incertidumbre, esa puesta entre paréntesis del mundo, de todo el presente, […] apenas una imagen viva de Sartre, pero una imagen estereotipada, indeterminada, y hasta la palabra "Sartre" aparece involuntariamente cuando la acción y el pensamiento se detienen […]. Cuando tengo alguna noción del tiempo, lo que más espero es una carta».(37) Un buen ejemplo de autoanálisis en quien conocía la fenomenología. ¿Quién necesita un subconsciente cuando ya tiene una conciencia? Esta ya era bastante compleja.

PROYECTO HEGEL

Como resultado de ese análisis, el Castor, como Sartre llamó a Beauvoir casi toda su vida, se entregó a nuevos proyectos y a estrictas rutinas. Todo menos quedarse quieta. Porque con la quietud viene el vacío. Y, con el vacío, la angustia. El ciclismo era uno de esos nuevos proyectos. Natalie Sorokin le enseñaba con paciencia esos días. «Se reirá cuando me vea; ¿sabe?, es mágico ir por París en bicicleta […] casi no hay cines.»(38)

Llegaran o no las cartas, a partir de entonces todos los días informaba con todo detalle de su vida a Sartre. Y, aunque cines y teatros estaban cerrados, las bibliotecas no lo estaban. Desde el 6 de julio, Beauvoir se sentaba todos los días, desde las dos hasta las cinco de la tarde, en las salas de lectura de la Bibliothèque Nationale para estudiar los escritos de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Precisamente Hegel. ¿Qué tendría que ver su *Fenomenología del espíritu* con la de Husserl o con la «fenomenología» de Heidegger?

Nada, al parecer, excepto el nombre. En lugar de la valentía de la autenticidad nacida en una situación determinada, el pensamiento de Hegel se regía por la valentía de hacer una completa abstracción de la propia situación en el concepto. En lugar de concentrarse en la conciencia

individual, ponía el foco en un anónimo espíritu universal. En lugar de ponerlo en una libertad incondicional nacida de la experiencia de la nada, lo ponía en una lógica absolutamente consecuente nacida del concepto de la «nada». La libertad significaba para Hegel la comprensión de la necesidad de unas dinámicas que se sustraían a las acciones u omisiones de los actores históricos concretos. «Hegel me tranquilizó un poco. Como había leído a Homero a los veinte años, cuando mi primo me partía el corazón, para "poner a toda la humanidad entre yo y mi dolor particular", ahora traté de dejar que el momento presente se disolviera en el "curso del mundo".»(39)

En aquel primer verano de la ocupación, Beauvoir leyó la épica *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el poema de la claudicación redentora en nombre de una lógica superior. «Seguí leyendo a Hegel, a quien poco a poco fui entendiendo mejor [...]. El sistema en su conjunto me confundió. Sí, era tentador dejarse llevar por lo universal, ver la propia vida desde la perspectiva de la meta de la historia con esa impersonalidad que también incluye la muerte. ¡Qué ridículo parecía entonces ese pequeño momento en el tiempo universal, un individuo, yo! ¿Por qué preocuparme por lo que me sucedía, lo que me rodeaba, aquí y ahora?»(40)

Por seductora que encontrara Beauvoir una forma de pensar que, en sus propias palabras, veía a cada individuo «solo como una hormiga en un hormiguero»,(41) su resistencia interior a ella seguía siendo profunda. Mientras un yo se sintiera de verdad a sí mismo, no le serían indiferentes su lugar y su papel en este mundo. A esta actitud se oponía con viveza, si no la pura razón, al menos la espontaneidad de los propios sentimientos y sensaciones.

El 11 de julio, ¡por fin noticias de Sartre! Desde un campo cerca de Nancy, solo dos semanas antes, garabateó apresuradamente a lápiz: «Mi precioso Castor, soy un prisionero y me tratan muy bien, puedo trabajar un poco y no me aburro demasiado».(42) Sin embargo, la emoción, incluso la alegría, la esperada liberación emocional, no se produjo. Sartre vive y está prisionero, era lo único en que pensaba. Se preguntaba cuánto tiempo más lo retendrían. Podrían pasar años. «¿Sabe usted?, Hegel es dificilísimo, pero muy interesante, y debe conocerlo, está relacionado con su propia filosofía de la nada.»(43) De qué modo exactamente era algo que un día aclararían juntos. Hasta que este llegara era necesario seguir trabajando en los diques contra el vacío interior.

LAS DETERMINACIONES

La terapia del Castor —«cartas, bicicleta, Hegel, cartas...»— funcionaba cada vez mejor. El 14 de julio, aniversario de la toma de la Bastilla, Beauvoir le contó a su Sartre una serie de experiencias que serían decisivas durante los próximos meses: «Una vez choqué con un perro y otra con dos mujeres, pero en general fue algo glorioso. En el boulevard Raspail me encontré con carros blindados llenos de alemanes vestidos de negro; estos son los soldados de los tanques, creo, con todos los uniformes negros, grandes gorras y calaveras. Me he sentado en el Dôme y he leído algunos fragmentos seleccionados de Hegel; encontré una frase que encajaba maravillosamente como lema de mi novela [...]. De pronto tuve un breve momento de fervor intelectual, me dieron ganas de hacer filosofía, de hablar con usted, de retomar mi novela; pero estoy demasiado indecisa para volver a la novela, no podré tocarla hasta que vuelva a verle».(44)

El genio de Beauvoir volvía a anunciarse. La novela había regresado a su conciencia. Como, por lo demás, sus relaciones esenciales a París: Olga, su hermana Wanda y pronto también el

«pequeño Bost», ya recuperado. Todo parecía ir bien. La «familia» continuaba en otoño su vida anterior. Las cartas de Sartre llegaban de forma muy irregular desde un campo de prisioneros alemán (Stalag XII), cerca de Tréveris. Aun sin él, la novela avanzaba con rapidez. El lema que Beauvoir encontró en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel la guiaba en el último tercio. Figuraba en el capítulo «Señorío y servidumbre», y la transcripción de Beauvoir decía: «Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro».(45)

Entre el espíritu del mundo y el de la propia existencia había finalmente, en la obra de Hegel, una tercera categoría de conciencia, la conciencia del otro o de los otros. En este problema, el suyo, demostraría lo que era una absoluta resolución en las figuras de Françoise y Xavière. En diciembre de 1940 existía ya una versión completa de la obra. Sus últimos pasajes decían:

> […] Françoise puso la mano sobre la palanca del contador de gas […] bastaba bajar esa palanca para anularla. Anular una conciencia. «¿Cómo puedo hacerlo?», pensó Françoise. Pero ¿cómo era posible que existiera una conciencia que no fuera la suya? Entonces, quien no existía era ella. Repitió: «Ella o yo», y bajó la palanca […]. Creerían en un accidente o en un suicidio. «De todas maneras no habrá pruebas», pensó […]. Su acto solo le pertenecía a ella. «Soy yo quien lo quiere.» Era su voluntad lo que se estaba cumpliendo, ya nada la separaba de sí misma. Había elegido por fin. Se había elegido.(46)

Un final que, en realidad, era solo el comienzo. Porque también Beuavoir sintió aquel invierno que al fin había hecho una elección por sí misma: salir de la tranquila resignación a la superación activa de la situación.

ESCORIA DE LA TIERRA

Por lo menos se habían librado de los campos. En el verano de 1940, no se podía esperar nada más de aquel mundo. Al igual que Heinrich Blücher, Hannah Arendt había aprovechado el caos que había generado la capitulación para escapar del internamiento. Había huido junto con unas doscientas de las seis mil *prisonnières volontaires* del campo de mujeres de Gurs, cerca de los Pirineos, solo con su cepillo de dientes. Desde Gurs, Arendt emprendió una marcha de varios días hacia el este hasta alcanzar Lourdes, donde encontró a Walter Benjamin, que había huido de París. «Fue en el momento de la derrota, no había más trenes; nadie sabía dónde habían quedado familias, hombres, niños, amigos. Benji y yo jugábamos al ajedrez de la mañana a la noche y leíamos los periódicos de París, si los había. Todo eso fue bastante bien hasta el momento en que se publicó el tratado de armisticio con la famosa cláusula de extradición.»(47) Eso ocurrió el 22 de junio de 1940.

Además de suspender el derecho de asilo, ese tratado también incluía la obligación de extraditar a antiguos ciudadanos alemanes a los nazis «cuando se requiriese».(48) Sobre todo los refugiados judíos entendieron de qué se trataba en ese párrafo. Por tanto, era solo cuestión de tiempo que la Gestapo empezara a utilizar las listas que, también en Francia, se habían elaborado hacía tiempo e iniciara las deportaciones al este.

Arendt, con gran desazón, dejó en Lourdes a Benjamin, que hasta entonces estaba a salvo, pero que ya manifestaba claras tendencias suicidas, y se fue en busca de Heinrich. El lugar de encuentro más razonable era Montauban, a unos ciento ochenta kilómetros al nordeste. Como había un alcalde socialista que permitía permanecer allí a los refugiados, a principios de julio la pequeña ciudad se había convertido en una especie de punto de encuentro de exinternos que

vagaban por el país. Y, en efecto, a su llegada Arendt encontró a muchos amigos de París y a miembros de la «tribu», como Lotte Klenbort y el matrimonio Cohn-Bendit.(49) Y solo pocos días después, más bien de forma casual, a su Monsieur. Al igual que Arendt, él y otros antiguos prisioneros habían realizado largos desplazamientos diarios a pie por el país desde finales de junio. Los dos, casados de manera oficial desde enero de 1940, se mudaron al estudio abandonado de un fotógrafo.

Arendt y los suyos reconocieron que en Montauban se encontraban relativamente bien. En su libro *Escoria de la tierra*,(50) el corresponsal de guerra y escritor Arthur Koestler, que también huía por el país y que era vecino y amigo de Benjamin en la calle Dombasle, describió la situación de otras *gursiennes*. Movidas por la esperanza de que sus vecinos o sus maridos pudieran encontrarlas allí, muchas de ellas permanecieron durante semanas cerca del campamento después de su huida. Mientras algunas trabajaban para los agricultores a cambio de comida y alojamiento, otras se veían obligadas a prostituirse en los bares y *bistrots* de la provincia. El 13 de julio de 1940, Koestler dejó testimonio de ello en sus notas sobre una «triste orgía» organizada por un edecán en una sala contigua del bistrot Sus con tres *gursiennes*, «dos polacas y una judía alemana. [Aquel] hizo que les sirvieran Pernod con ron […]. Me encontré a la judía en los lavabos; no estaba bien, lloraba y me preguntó: “¿Me va a dar él un permiso para viajar?”. Cuando salí, Lefèbre me preguntó si había dormido con la joven; ayer él había dormido con una judía de Gurs por veinte francos, y su marido lo sabía. “Un tipo agradable, parecía médico o algo así”».(51)

CADÁVERES VIVOS

Cada vez eran más frecuentes las noticias de suicidios. Si alguien tenía aún algo de libertad para decidir —Arendt también estaba convencida de ello—, había situaciones a las que no debía exponerse. De este asunto ya había hablado varias veces en Lourdes con Benjamin, que insistió en que no se podía saber cuándo, incluso para eso, era demasiado tarde. También se habían producido suicidios en Gurs, y hasta se habló de forma pasajera de un suicidio colectivo entre las internadas como protesta. Sin embargo, cuando comentó que de todos modos uno estaba allí «para diñarla», recordó Arendt, hubo un repentino cambio de humor, que se volvió alegre. Después de todo, existía allí «la opinión general de que aquel que todavía era capaz de ver toda la desgracia como un contratiempo personal, y, en consecuencia, de poner él mismo fin a su vida, tenía que haberse vuelto ya anormalmente asocial e insensible al desenlace general de las cosas que suceden».(52)

En un intento de entender las desgracias en su curso y sus objetivos, Arendt estaba convencida de que era necesario hacer abstracción de todas las notas propias. El universo no sabía de nada personal. Ni siquiera los nazis. En eso consistía claramente su verdadera brutalidad. No les preocupaba la persecución o la eliminación de tal o cual individuo; de hecho, quizá ni siquiera la eliminación de los judíos en conjunto. Su proceder más bien obedecía a la demencial idea de la erradicación de toda espontaneidad del comportamiento o incluso del sentimiento, es decir, al plan de transformar a cada individuo humano «en una cosa que se comporte siempre de la misma manera en las mismas condiciones».(53)

En sus estudios posteriores de la lógica de los campos de concentración, Arendt se referirá a ese objetivo totalitario de la cosificación integral —casi coincidiendo con Simone Weil— como

«disecación de cadáveres vivos».(54) En el análisis del sistema de los campos, lo primero sería «que lo que comúnmente se llama "alma" (o carácter) puede ser destruido sin que el ser humano físico tenga que ser destruido a su vez».(55) «El primer paso decisivo en el camino hacia el dominio total» consistiría, sin embargo, en «la eliminación de la persona jurídica, que en el caso de los apátridas se lleva a cabo de forma automática, dado que el apátrida está al margen del derecho vigente».(56)

En 1940, si no antes, ese objetivo se había logrado. Como señaló Arendt en su artículo «Nosotros, los refugiados», publicado en 1943, los judíos alemanes en Francia incluso constituyeron un «género completamente nuevo de seres humanos que fueron encerrados en campos de concentración por sus enemigos y en campos de internamiento por sus amigos».(57) Al principio se los encerró «porque eran alemanes, después no fueron liberados porque eran judíos».(58) Su delito, por tanto, no consistió en ningún acto o comportamiento individual, sino más bien en su simple existencia, razón por la cual la mayoría de los internos del campo fueron reclutados entre personas «que no habían hecho nada que, ya fuera en su propia conciencia o en la de sus torturadores, tuviera alguna relación lógica con su detención».(59) Cuando se reconocían a sí mismos como individuos se equiparaban con cualquier criminal, violador o asesino.

Durante los caóticos días de junio, quienes no habían tenido el valor de huir por su cuenta y riesgo se vieron de pronto atrapados en campos mejor vigilados y pudieron calcular ellos mismos cuánto tiempo podría transcurrir antes de que los guardias franceses fueran reemplazados por las fuerzas alemanas.

TRÁNSITO

¿Era más ilegal irse o quedarse? ¿Era más peligroso solicitar de manera oficial un salvoconducto o no hacerlo? Solo hasta cierto límite, la maraña de reglas específicas de la situación en Montauban era algo que obedeciera a un plan. El caos en el lado francés era demasiado grande (no estaba del todo claro cuáles eran las reglas ni quién las establecía en nombre de quién).

Una vez en el cargo de gobernante de la Francia de Vichy, el primer acto oficial de Pétain el 11 de julio de 1940 consistió en suspender la Constitución por decreto. En lugar del lema «Libertad, Igualdad, Fraternidad», el nuevo État Français se apoyaría en los conceptos rectores de «Trabajo, Familia, Patria». Para los refugiados, fue un escarnio particularmente amargo. Por segunda vez en apenas diez años, les habían sustraído aquellos mismos pilares fundamentales; habían tenido que dejar sus casas, abandonar su profesión y perder, dejar atrás o internar a sus familias. Arendt, a pesar de toda la serenidad connatural de su ánimo y de la solidaridad y amistad que había encontrado en el lugar, también estaba librando durante aquellos días y semanas su propia batalla contra la petrificación interior.

Debilitado durante semanas por una gripe, Walter Benjamin, que permanecía en Lourdes, escribió el 2 de agosto a Theodor W. Adorno, que entonces se hallaba en Nueva York, una carta que documentaba de manera impresionante la situación de casi todos los judíos alemanes en la nueva Francia: «La completa incertidumbre sobre lo que traerá el día siguiente, la hora siguiente, ha dominado mi existencia durante muchas semanas […]. Espero que hasta ahora le haya podido dar la impresión de permanecer sereno incluso en los momentos difíciles. No crea que esto ha cambiado. Sin embargo, no puedo cerrar mi mente a la peligrosa naturaleza de la situación. Me

temo que un día serán contados los que hayan podido salvarse de ella».(60) Solo una semana después, en una carta a Arendt en Montauban, precisaba una vez más su situación: «Todo lo que sé en este momento es que en Nueva York dicen que […] en el consulado de Marsella se había depositado un visado para mí. Puedes imaginar cómo me habría gustado partir para allí de inmediato. Pero parece imposible conseguir el salvoconducto desde Marsella sin confirmación. Hace varios días envié un telegrama [con RP](61) para recibir dicha confirmación. Aún no he recibido respuesta. Así que mi incertidumbre persiste, más aún porque no sé si mis intentos de emigrar podrían hacer fracasar este esfuerzo por hacerle una "visita". Un calor sofocante me inclina a mantener a medio gas mi vida física y mental […]. El gran temor que siento cuando pienso en el destino de mis manuscritos redobla mi pesar. Poco contacto con los amigos; pocas noticias».(62)

Esto lo escribía un hombre aislado, cuya vida, su fuego, no tardaría en apagarse. Ya no le preocupaba su suerte, sino la del trabajo de su vida, que temía que se perdiera. Semanas antes, Benjamin se enteró de que la Gestapo había registrado su apartamento de París y de que había confiscado los manuscritos que había encontrado allí. Todos los caminos hacia la libertad pasaban entonces, también para Arendt y Blücher, por Marsella, el último puerto libre de la Francia no ocupada, la única ciudad en la que se pudo organizar la concesión de visados y/o un pasaje por mar al norte de África. Desde Montauban solo se tardaban en llegar dos o tres días en bicicleta. En comparación con el año anterior, las cuotas de adjudicación habían vuelto a encarecerse en gran medida, pero Arendt podía contar con la ayuda de su exmarido, Günther Stern, que entonces vivía en California, así como con los contactos y el apoyo de la red de la juventud Aliyá. También permitirían ir con ella a monsieur Heinrich, su marido. Con la madre de Arendt, que desde París había ido asimismo a Montauban, todo, una vez más, se complicaba.

Los miles y miles de refugiados llegados a Marsella solo querían una cosa, salir de Francia lo antes posible. Sin embargo, nadie sabía exactamente cómo conseguirlo. Al menos no de manera legal. Además del visado del país de acogida, normalmente se requería un permiso de tránsito por España y Portugal, pero sobre todo un documento válido para salir de Francia (*visa de sortie*). Esto último en particular se volvía cada vez más difícil, si no imposible. En consecuencia prosperó el mercado negro de toda clase de documentos, algunos de ellos incluso eran auténticos. Simone Weil, por ejemplo, también varada en Marsella con sus padres, recibió el soplo de que, si iba primero a Casablanca, el país de destino final resultaba irrelevante. Y así, en agosto de 1940, obtuvo tres visados en el consulado de Siam. Luego comprobó que solo eran válidos para los barcos que navegaban directamente de Marsella a Siam. Sin embargo, esos barcos no existían, nunca habían existido.(63)

EL ÁNGEL DE LA HISTORIA

Cuando, el 20 de septiembre de 1940, Arendt y Blücher volvieron a encontrarse con Benjamin en Marsella, este se hallaba por fin en posesión de todos los documentos necesarios para el pasaje de Lisboa a Nueva York, así como de una dosis de morfina que, según le confió a su antiguo vecino Arthur Koestler unos días antes, podía matar a un caballo.

Arendt recordó con exactitud el encuentro: «El visado español solo era válido para ocho o diez días cuando volví a verlo [a Benjamin]. Conseguir una *visa de sortie* era entonces completamente imposible. Me preguntó desesperado qué debía hacer. […] Le dije […] que no

sabía muy bien cuánto tiempo estarían en vigor esos visados [españoles] y que no podía arriesgarse a dejar que expirasen. Que, parecía obvio, lo mejor sería que los tres fuéramos juntos y luego fuese a vernos en Montauban, pero que nadie podía hacerse responsable de aquello. En vista de lo cual, decidió partir de forma bastante atropellada».(64)

Mientras tanto, la pareja Arendt-Blücher regresaba a Montauban con dos visados de Estados Unidos y un manuscrito de Benjamin, que este les había confiado al despedirse. Era el texto «Sobre el concepto de historia»,(65) que Benjamin debió de escribir en Lourdes. En un cuadro de dieciocho tesis filosóficas estructurado de manera un tanto laxa, condensaba poéticamente todo su pensamiento sobre la relación entre el tiempo, la historicidad y el papel del individuo. La tesis IX contiene la figura de un «ángel de la historia».

> Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante *nosotros* aparece una cadena de actos, *él* ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente *esta* tempestad.(66)

De espaldas al futuro, en 1940 el ángel de Benjamin no reconoce en la historia del llamado «progreso» nada más que un montón de escombros y una montaña de cadáveres; sin posibilidad de detenerse, de recordar, de ordenar la memoria. Ni siquiera las alas de un ángel son capaces de resistir la fuerza de la tempestad. Sin embargo, el texto concluye con una visión peculiarmente salvífica, con la cual Benjamin se inscribe en una tradición que nunca quiso reconocer del todo como suya, a pesar de que, a lo largo de su vida, Scholem intentó convencerlo de lo contrario.

> Mas, por eso mismo, no fue para los judíos el futuro un tiempo vacío y homogéneo. Pues, en él, cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías.(67)

Leídas una y otra vez, en silencio y en voz alta a otros, estas líneas acompañaron las continuas reflexiones de Arendt durante su estancia en Montauban. Los aviones de Hitler efectuaron sus primeros bombardeos sobre Inglaterra, y la situación militar se tornaba de nuevo más sombría. Mientras tanto, llegaban a Gurs nuevas partidas de prisioneros: cientos de mujeres y de niños judíos del norte de Baden y Karlsruhe, deportados al principio por la Gestapo a Francia, que aún tenía capacidad para recibirlos.(68) Hacía tiempo que no se sabía nada del paso de Benjamin a través de los Pirineos, y luego llegaron rumores que Arendt se negó a creer durante mucho tiempo. El 21 de octubre de 1940 hubo ya evidencias, también para Arendt, que tomó la pluma para informar a Scholem, que se encontraba en Palestina, del destino de su amigo común.

> Querido Scholem:
>
> Walter Benjamin se quitó la vida el 26-9 en la frontera española, en Portbou. Tenía un visado estadounidense, pero desde el día 23 los españoles solo dejaban pasar a los que poseían pasaportes «nacionales». No sé si estas líneas le llegarán. Vi a Walter varias veces durante las últimas semanas y meses, la última vez el día 20 en Marsella. Esta noticia nos llegó a nosotros y a su hermana con un retraso de casi cuatro semanas.
>
> Los judíos mueren en Europa y son enterrados como perros.(69)

Iba siendo hora de moverse. También para Heinrich y Hannah todo dependería del momento adecuado. En un principio sin la madre de Arendt, ambos se encaminaron a comienzos de enero

hacia los Pirineos. La ruta por las montañas, con un ascenso de varias horas por senderos escondidos, era la misma que Benjamin había seguido. Los ayudantes del Emergency Rescue Committee fueron los mismos durante la huida de Arendt. Entre ellos había una antigua prisionera de Gurs, Lisa Fittko. Sin embargo, aquel día el paso tuvo éxito. Con visados válidos para Estados Unidos, Hannah y Heinrich llegaron a Lisboa a finales de enero. Solo un barco los separaba de la «tierra de la libertad». «Hemos buscado en vano su tumba [de Benjamin]: no la pudimos encontrar, y en ninguna parte apareció su nombre», informaría más tarde Arendt a Scholem.(70)

FRACASOS

«Si la historia del mundo no fuera tan asquerosa, habría ganas de vivir.»(71) He aquí un axioma de Hannah Arendt con el que también Ayn Rand podría haberse identificado durante toda su vida, sobre todo durante el invierno de 1940. El 5 de noviembre, el electorado estadounidense eligió por clara mayoría al demócrata Franklin Delano Roosevelt por tercera vez. Para Rand, aquello no fue solo una catástrofe política, sino también una derrota muy personal. Había pasado bastante tiempo durante el otoño como colaboradora en la campaña electoral llamando a las puertas y repartiendo hojas e insignias («Wendell Willkie: America’s Hope»), pronunciando elogiosos discursos en favor de su candidato en salas y cines, y hasta discutiendo en las calles con sus conciudadanos de Nueva York. «¿Qué tiene usted que ver con Estados Unidos? ¡Usted es una extranjera!» «Yo he “decidido” ser estadounidense. ¿Y usted qué ha hecho aparte de haber nacido aquí?»(72) Resultó inútil.

Wendell Willkie, un millonario de Indiana hecho a sí mismo, no tuvo la menor oportunidad. Elevado al podio en el último momento como candidato sorpresa de los republicanos, su campaña se resintió por el hecho, que pronto salió a la luz, de que Willkie había pertenecido al Partido Demócrata hasta 1939. Esto fue un duro golpe a su credibilidad, en particular en los influyentes círculos de la entonces llamada Old Right.

El entusiasmo de Rand se agotó pronto. Ocho años después del comienzo del New Deal, el desempleo seguía siendo superior al 15 por ciento. En lugar de poner en primer plano sus prioridades económicas, Willkie prefirió hablar largo y tendido a los votantes de sus «raíces en la Indiana rural». Ni siquiera había sido capaz de pronunciarse con claridad contra la entrada de Estados Unidos en la guerra, como convenía a una política conservadora del «America First». El juicio de Rand después de la derrota fue implacable: «De todas las personas que estaban a punto de destruir Estados Unidos, Willkie fue el más culpable. Mucho más culpable que Roosevelt, que solo era un hijo de su tiempo».(73)

El año 1940 terminó para Rand exactamente como había empezado, con otro fiasco. Con la esperanza de cosechar otro éxito teatral, el año anterior había interrumpido la escritura de su nueva novela, *El manantial*, para elaborar una versión escénica de su primera obra, *Los que vivimos*. Como era de esperar, la adaptación de la novela al teatro resultó una pura tortura. Sin embargo, la representación la encargaron unos conocidos productores de Broadway, por lo que podría dar mucho dinero. Con gran fanfarria, el 13 de febrero de 1940 fue estrenada en Nueva York con el título de *The Unconquered* (y esa misma noche fue unánimemente calificada por los críticos como uno de los «grandes fracasos de la temporada»).(74)

Rand se encerró en su habitación durante dos días. Ni siquiera Frank podía entrar. Cuando

salió de ella, lo primero que hizo fue escribir una carta de donación para los Fighting Funds for Finland dirigida al general John F. O'Ryan: «Adjunta encontrará la donación que hago a su fondo de ayuda para la compra de armas para Finlandia. Permítame expresar mi admiración por su trabajo; sirve a un gran fin».(75) Frente al poderoso enemigo soviético, el ejército finlandés, de solo trescientos mil hombres, ya mantenía sus posiciones en el tercer mes de aquella «guerra de invierno». Un admirable ejemplo de resistencia.

EL PRINCIPIO TOOHEY

A la mañana siguiente, Rand estaba de nuevo sentada a su escritorio. El tiempo apremiaba. El año anterior ya había fijado el primer plazo para la novela. Según el contrato, el manuscrito debía estar listo en octubre. Algo imposible, pues ni siquiera tenía escrita una tercera parte. El callejón sin salida se iba estrechando cada vez más. Sin embargo, Ayn también se tomaba en serio la lucha de los finlandeses; tirar la toalla no era una opción.

Eso era así sobre todo desde que tenía al enemigo (y sus métodos y objetivos) cada vez más a la vista. El incendio bélico que Hitler y Stalin propagaron por el mundo estuvo precedido culturalmente de un modo muy distinto —también en Estados Unidos— de conducir la guerra. Había que sacar a la luz con toda claridad esas formas de infiltración intelectual en nombre de unos conceptos mal entendidos (y plasmarlas de la manera más impactante posible en los personajes de la novela).

Una experiencia decisiva que le había abierto los ojos se remontaba a 1937, cuando Rand asistió a un acto del politólogo y periodista británico Harold Laski en la izquierdista New School de Nueva York.(76) Durante años, Laski, una auténtica estrella intelectual en Estados Unidos, que no escondía que hasta Roosevelt le prestaba oídos, había pronunciado allí unas célebres conferencias sobre cuestiones sociales de actualidad (con bastante frecuencia, y en consonancia con el espíritu de la época, sobre las tensiones entre democracia y capitalismo).

Rand apenas podía creer su suerte. ¡Se trataba del anti-Roark por excelencia! Extremadamente hábil en su retórica, con la manifiesta arrogancia de su apariencia siempre atemperada por un toque de ironía, presentó a su entusiasta medio cultural neoyorquino, con todas las palabras apropiadas en la boca y con todas las tesis correctas, justo lo que, durante largos años de tranquila propaganda infiltrada, ese medio que lo aplaudía había interiorizado como correcto. Solo tenía que observar y escuchar a Laski y tomar notas.

No tardó en encontrar un nombre idóneo para Laski. Como siempre sucedía en los mundos novelescos de Rand, debía ser un nombre clavado: Ellsworth M. Toohey (léase «else worth», «otro valor»). A él, el gran adversario diabólicamente astuto de Roark, le dedicará la segunda parte de las cuatro de la novela. Durante la primavera de 1940, Rand lo convirtió de manera definitiva en un personaje de la novela. Toohey, el crítico de arte más influyente del periódico más influyente del país, llevará a efecto desde Nueva York su siniestro propósito de ponerlo todo al mismo nivel.

> *22 de febrero de 1940*
> El propósito de Toohey es la destrucción de los fuertes, los aislados, los originales, los sanos, los alegres; y esto con el arma de las «demás personas», del humanitarismo.(77)

> *22 de abril de 1940*

> Toohey se ha convertido en una figura socialmente muy poderosa. Es el dictador oficioso de la vida intelectual y cultural del país. Con sus numerosas «organizaciones», ha «colectivizado» las artes, y no permite ninguna forma de celebridad, excepto la de los mediocres de su elección.(78)

> Toohey destruye en el hombre toda forma de independencia y todo gran logro […]. Para desacreditar todo gran logro, establece normas de valoración que son fáciles de entender para cualquier imbécil.(79)

Rand pensaba que la verdadera condición cultural del avance del totalitarismo consistía en la deliberada pulverización, difundida por los medios de comunicación, de la capacidad de juzgar de cada individuo. Y ello como una consecuencia que en ningún lugar era más manifiesta que en el terreno del juicio estético, en el modo de juzgar las obras de arte.

Así, en su papel de maestro de la nivelación, el crítico de arte Toohey encarnaba para Rand la banalidad del presunto «bien» (lo «humanitario», lo «social»), que, en realidad, iba justo contra aquella capacidad que distingue de hecho al individuo como individuo y le permite actuar como tal: el sentido de lo verdaderamente bello, el sentido de un estado como el que debería y podría ser el más propio de la existencia humana. En el lenguaje de Rand, ese mismo sentido de la vida que, con total libertad, Roark persigue de forma imperturbable y sobrehumana en su proyecto de vida como arquitecto. Lo que Toohey quiere liquidar con todas las armas del periodismo es la valentía que Roark encarna en la novela, así como la capacidad de juzgar con independencia y de crear algo nuevo. O, dicho de otro modo, pensar, hacer planes, actuar sin los parapetos de los demás.

En el verano de 1940, Rand trabajó en un nuevo esquema general de la novela — en el que elaboró los aspectos sociales y políticos del «principio Toohey» en el sentido más estricto—, que concluyó con la amenaza del triunfo mundial del totalitarismo europeo.

> En el fondo, él [Toohey] es estéril; no alberga grandes pasiones por nada, ni intereses personales (excepto por otras personas). Por eso no trata de alcanzar la superioridad, sino otra cosa: destruir el propio concepto de «superioridad». No puede ascender por sí mismo. Solo puede derribar a los demás. No puede aspirar a nada grande. Puede nivelar. La igualdad es su mayor pasión.(80)

> Tiene claramente a la vista la gran oposición, la lucha de los dos grandes principios en toda conciencia humana: lo individual contra lo colectivo, el uno contra los muchos, el «yo» y el «ellos» [*they*] […]. Toohey sabe que la fuente de todo mal y de todo sufrimiento, de todas las frustraciones y de todas las mentiras, es el colectivismo [*collective sense*]; la penetración de los demás en los motivos esenciales de un ser humano. Y, como se propone la destrucción de la verdadera grandeza, se convierte en el enemigo del individuo y en el gran maestro del colectivismo.(81)

> Su programa es simple: destruir a determinados hombres atándolos a otros; es decir, predicar la voluntad de sacrificarse, negarse, menospreciarse, rebajarse; predicar la esclavitud espiritual de cada individuo sometiéndolo a todos los demás, y así luchar contra el gran creador y liberador, el ego del hombre. Toohey es conocido como el «gran humanitario» […]. La esclavitud universal (liberada incluso de la dignidad de un amo). Esclavos de esclavos. Un gran círculo y una completa igualdad. Este es Ellsworth M. Toohey.(82)

FALSA IGUALDAD

También Rand veía en 1940 el mundo al borde del precipicio del totalitarismo. En esta situación, Rand desarrolló asimismo una teoría del mal radical, cuyo punto de fuga político era para ella la absoluta esclavización y desindividuación del hombre por el hombre. En un principio lo veía

puesto en práctica por una cultura de masas celebrada por cínicos consagrados *à la* Toohey, que todo lo nivelaban en nombre de la igualdad —y la nulidad— indiferenciada. En el mundo de Toohey, la satisfacción desinteresada es reemplazada por el desinterés satisfecho; la valentía de usar el propio entendimiento, por la disposición, que nada cuesta, a juzgar siempre para todos y como todos; la capacidad de diferenciación, antaño motor de la cultura, por la voluntad de una completa in-diferencia.

En un pasaje crucial de la novela, Ellsworth M. Toohey expresa este credo —en un diálogo con el arquitecto estrella Peter Keating, a quien «celebra» y que, en realidad, carece por completo de talento— de la siguiente manera: «No creo en el individualismo […]. No creo que nadie sea algo que los demás no puedan ser. Creo que todos somos iguales e intercambiables». (83)

Este es, para Rand, el principio por excelencia del totalitarismo. Si uno sabía percibirlo, era el principio que prevalecía en todas partes, sí, hasta en Estados Unidos era la verdadera luz a la que cada declaración pública era juzgada en cada caso como razonable, moralmente justificable y/o pertinente.

Esa visión de la completa igualdad como total intercambiabilidad y, por tanto, como la nada individual, comenzaba con el juicio en el terreno del arte y tenía su inhumano punto final en la pérdida generalizada del más elemental de los estados de conciencia: el de la singularidad de hecho de cada individuo.

MANHATTAN TRANSFER

Militar y culturalmente, este proceso estaba en pleno apogeo (también y sobre todo en la vida pública de Estados Unidos). Por esta razón, las figuras centrales de la novela de Rand, ambientada en el Nueva York de finales de la década de 1930, eran personajes de la época reales y reconocibles. El trabajo profesional del arquitecto Roark, su gemelo en el plano psicológico, estaba inspirado claramente por la carrera de Frank Lloyd Wright, un hombre venerado por Rand, con quien en numerosas ocasiones (siempre sin éxito) trató de establecer contacto.

Toohey era Harold Laski, el prototipo del intelectual de izquierdas de Nueva York. Por último, tras la figura de Gail Wynand, el magnate de los medios de comunicación, en cuyas publicaciones desempeña siempre un papel activo Toohey, se adivinaba en la novela a William Randolph Hearst, el editor de periódicos más influyente y taimado de Estados Unidos en aquel momento.

Según la idea fundamental de Rand, ahora revisada, la obra sería por tanto algo más que una alegoría atemporal de la lucha entre el individuo y la colectividad en nuestra vida anímica; sería una novela clave sobre la amenazante rendición de Estados Unidos ante el victorioso, y mundialmente extendido, totalitarismo. Un escenario terrible cuya inminente materialización, al menos en el mundo de Rand, representaba un personaje en particular: el presidente Franklin D. Roosevelt, que, de hecho, poseía un poder casi dictatorial.

La decisión de dejarlo todo tomada por Rand en el otoño de 1940, a pesar de la estrechez económica y del inminente vencimiento de los plazos de entrega, para comprometerse, con su característica incondicionalidad, como colaboradora electoral voluntaria de los republicanos, obedecía en ese contexto a razones del más puro interés; ya había experimentado en carne propia lo que el «principio Toohey» era capaz de conseguir. Quería hacer todo lo que estuviera en su

mano para evitar la peor situación política en su nuevo país. Además, resultaba indudable que Rand se sentía personalmente oprimida y calumniada, también y sobre todo como escritora, por la dinámica, antes descrita, que todos los Toohey de la vida cultural neoyorquina creaban.

En noviembre de 1940, tuvo que admitir de momento su derrota en todos los frentes, tanto profesionales como políticos: la obra teatral fue suspendida después de cinco representaciones y el contrato de la novela quedó rescindido por parte de la editorial y la relación con su agente, Jean Wick, completamente rota. Además, Hitler y Stalin avanzaban incontenibles en Europa, y era obvio que el grueso del electorado se hallaba demasiado limitado como para poder juzgar los acontecimientos sin equivocarse. (84) Ni siquiera pudo conservar el espacioso apartamento de Park Avenue en Manhattan. Frank y ella se fueron a vivir no muy lejos de allí, a un apartamento de dos habitaciones cerca de Lexington Avenue.

EL PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL DE RAND

Con todo, también hubo señales alentadoras. Durante sus numerosas apariciones, y sobre todo mediante conversaciones en la llamada «base», se había familiarizado con una clarividencia y una racionalidad políticas que habían demostrado su valor en la vida corriente de la gente y que habían cambiado su actitud, antes elitista, hacia las «muchedumbres». Lo que en verdad faltaba no era el sentido de la libertad entre el electorado, sino el discurso adecuado para movilizarlo políticamente de manera eficaz. Por grave que fuese la situación, no era desesperada. Sobre todo si simplemente se conseguía dar la vuelta a la tortilla; en otras palabras, oponerse a los totalitarios poderes formadores de opinión de la cultura y del periodismo y hacerlo al mejor estilo leninista: con una élite defensora de la libertad. De este modo, se conseguía desplegar «desde arriba», también con el respaldo de los medios de comunicación, aquel anhelo verdaderamente estadounidense de «vida, libertad y felicidad» que hizo tan único a Estados Unidos.

Lo que Rand imaginaba de una manera cada vez más perfilada mientras el año 1940 daba paso a 1941 era una contrarrevolución política basada en el más claro y profundo documento político que prometía proteger la libertad de decidir de cada individuo: la Declaración de Independencia estadounidense, así como la Constitución. En lugar de basarse en un pueblo étnicamente determinado, o incluso en una sola nación, ese movimiento debía actuar en su conjunto mediante el recurso a un documento, algo que era puro patriotismo constitucional.

Y es que aquel patriotismo también había sido una experiencia esencial durante los meses de campaña electoral en calles, redacciones y clubes políticos de Nueva York. Rand no estaba de ningún modo tan sola y aislada en sus creencias políticas y orientaciones intelectuales como se había sentido durante todos esos años pasados ante su escritorio de nogal. En el transcurso del otoño se puso en contacto con algunos autores, como el escritor y periodista Albert Jay Nock, autor del best seller publicado en el año 1935 *Nuestro enemigo, el Estado*; el periodista de origen alemán y traductor de Nietzsche Henry L. Mencken, que en sus columnas, de contenidos tan brillantes como controvertidos, era en ese momento uno de los mayores críticos de F. D. Roosevelt; o la escritora y crítica literaria Isabel Paterson, que en sus columnas para el *Herald Tribune* defendía posiciones con las que Rand podía en gran medida identificarse.(85)

Dado que, a lo largo de la década de 1930, F. D. Roosevelt había conseguido apropiarse del adjetivo «liberal»(86) para definir su forma de hacer política, resolvieron diferenciarse

conceptualmente del sistema político de F. D. Roosevelt denominándose «libertarios». Por supuesto, no era fácil que a aquellos individualistas tan radicales les entusiasmara la idea de formar una organización política o incluso un partido. Aunque, a este respecto, lo que los unía era una «organización que estaba en contra de las organizaciones». Sin embargo, era justo este grupo lo que Rand tenía en la mente cuando, en enero de 1941, se propuso redactar un primer documento fundacional. Algo que hizo en el mejor estilo revolucionario ruso: mediante una «carta abierta» al electorado estadounidense.

I WANT YOU!

Para ilustrar el dramatismo de la situación, Rand comenzaba su carta —tal vez no tan hábilmente desde un punto de vista psicológico— con una invectiva contra ese mismo electorado:

> Vosotros, los que leéis estas líneas, representáis el mayor peligro para Estados Unidos. Cualquiera que sea el resultado de la guerra en Europa, el totalitarismo ya ha ganado por completo las mentes de muchos estadounidenses y ha conquistado toda la vida intelectual del país. Vosotros habéis contribuido a ello […]. No os engañéis sobre el peligro. Ya veis lo que sucede en Europa […]. ¿Qué otra prueba necesitáis? No digáis solo «eso no puede pasar aquí» […]. ¿Podría pasar en Francia? Hace un año os habríais reído de esta pregunta. Pues «también ha ocurrido en Francia». Francia, la madre de la libertad y la democracia. Francia, la nación de espíritu más independiente de la Tierra.(87)

Sin embargo, Rand se seguía mostrando inflexible contra la entrada de Estados Unidos en la guerra. Lo único que le preocupaba era la lucha ideológica en el frente interior. Sin embargo, era justo en el interior del país donde en ese momento se requería una decidida resistencia, porque: «Los totalitarios no quieren vuestro apoyo activo. Ni siquiera lo necesitan […]. ¡Todo lo que quieren es vuestra indiferencia!».(88) Sobre todo porque, a diferencia de lo que señalaban otros análisis, el totalitarismo no era algo nuevo en la historia del mundo, sino más bien un fenómeno antiguo, a saber —y aquí Rand recae en su anterior estilo elitista nietzscheano—, «el afán de los inútiles y los criminales de controlar la sociedad. Este elemento nunca falta, en ningún país. Pero una sociedad sana no le da ninguna oportunidad».(89) Completamente engranado con ese afán había, según Rand, un segundo elemento común a todos los movimientos totalitarios —como podía verse con claridad en los ejemplos de la Alemania nazi y de la Unión Soviética de Stalin—, y era que

> […] «el Estado es superior al individuo». Que el colectivo obtiene todos los derechos y el individuo, ninguno […]. Este es el punto crucial […]. El actual horror lo hicieron posible hombres que habían perdido todo el respeto por cualquier ser humano individual y que aceptaban la idea de que las clases, las razas y las naciones significan algo, pero no así los individuos, de que la mayoría es sagrada, pero una minoría no es más que un desecho, de que el rebaño cuenta, pero el hombre no es nada. ¿De qué lado estáis? No existe ninguna posición intermedia.(90)

Para encauzar esta decisión en favor de todos y cada uno de los individuos, Rand definió el núcleo de una sociedad abierta que era preciso defender sin reservas como «el principio de los derechos individuales, la libertad individual, los valores individuales. “Este” es el núcleo de la cuestión que inquieta al mundo. “Esta” es la única oposición al totalitarismo y nuestra única defensa contra él».(91)

Esa batalla debía librarse en aquel momento, y con los mismos medios ocultos y explícitos que el otro bando había utilizado en su beneficio durante tanto tiempo: la propaganda, el periodismo y el arte destinado al gran público, la literatura y el cine, cuyos profundos efectos habían sido casi siempre subestimados.

La subjetividad era creada y moldeada en las novelas y películas. Las obras verdaderamente profundas y populares habían tenido un efecto de mayor calado y más duradero en la conciencia de una persona que otros fenómenos superficiales como el periodismo o la publicidad. También, y sobre todo en este plano, la lucha tenía que librarse conscientemente, y necesitaba ser reconocida y aceptada en el contexto estadounidense. Después de todo, una cosa era cierta, concluía Rand en su carta a la nación, al menos para ella: «El mundo es un lugar hermoso y merece la pena luchar por él. Pero no sin libertad».(92)

Sin contrato para su libro, sin más ingresos y sin las ideas claras sobre lo que podría ocurrir en 1941, Rand envió primero su carta al escritor y dramaturgo Channing Pollock, otro posible miembro del grupo libertario que esperaba crear. En su defensa de Estados Unidos, Rand había decidido ir hasta el final. Y no era una mujer dispuesta a cambiar sus convicciones. Con todo lo que ella era y podía hacer, se enfrentaría a la tormenta que se avecinaba. Y no de espaldas al futuro, sino de frente.

VII

Libertad
1941-1942

Beauvoir se emancipa; Arendt se aísla; Weil escribe su testamento, y Rand, su partida de nacimiento

COMO LIBERADA

Un año después de la ocupación de París, Simone de Beauvoir había encontrado un nuevo sentido a la existencia. La rigidez se había transformado en resolución, la depresión, en valentía para afrontar la vida, y el temor a la muerte, en una despreocupación «como nunca la había conocido […]. Los acontecimientos me habían cambiado […]. Por fin admití que mi vida no era una historia que me contaba a mí misma, sino un compromiso entre el mundo y yo. Al mismo tiempo, ya no veía como una injusticia las cosas que iban en contra de mi voluntad. No había razón para rebelarse contra ellas; había que evitarlas o soportarlas. Sabía que tendría que pasar por momentos muy malos, que incluso podría venirme abajo […]. Disfruté de la primavera, del verano. Terminé mi novela».(1)

El regreso de Sartre de su cautiverio fue un factor importante en el cambio de su estado anímico. Sin embargo, para la recién experimentada flexibilidad optimista de Beauvoir, su presencia resultó al principio algo desconcertante: «Lo que me sacó de quicio fue la rigidez de su moralismo. ¿Acaso andaba yo en el mercado negro? Compraba un poco de té de vez en cuando. "Eso ya es demasiado", dijo. No debí haber firmado la declaración de que no soy ni masona ni judía […]. Si había regresado a París, no era para disfrutar de la dulzura de la libertad, sino para actuar. ¿Cómo?, le pregunté descolocada».(2)

Mediante el compromiso político, la *résistance*. A finales de marzo de 1941, solo unas semanas después de su regreso, Sartre convocó un primer encuentro en el hotel Mistral. Este tuvo lugar en la habitación de Beauvoir. Antiguos alumnos de Sartre, amigos de Bost y alumnos de Merleau-Ponty, que entonces enseñaba en la universidad y se había hecho comunista. Todos se mostraban decididos. Solo que todavía nadie sabía bien a qué.

Los jóvenes más impetuosos del grupo abogaban por ataques individuales. Pero ¿con las bombas de quién? ¿Y con qué conocimientos? Sobre todo porque Sartre veía la necesidad de actuar primero con el pensamiento. «En el caso de una victoria de las democracias —tal era su programa—, la izquierda necesitaría una nueva doctrina.» Había que dotarla de una base sólida mediante la discusión y la planificación. El núcleo podía resumirse «en dos palabras —difíciles de conciliar— que dieron al movimiento su nombre: Socialisme et Liberté». Sin embargo, si Alemania ganaba la guerra, «deberíamos preocuparnos de que pierda la paz».(3) Era algo que a principios del verano de 1941 parecía mucho más probable.

Ya fuera en Egipto o en Noruega, en Grecia o en Yugoslavia, en todas partes, la Wehrmacht había obtenido un éxito rotundo. Embriagada por sus propias fuerzas, el 22 de junio de 1941 atacó a la Unión Soviética. Contraviniendo el pacto, sin declaración de guerra y para la más absoluta sorpresa de Stalin. Al igual que la campaña de los Balcanes, la Operación Barbarroja también estaba planeada como una guerra relámpago. El mando del ejército estableció un

máximo de cuatro a seis semanas para la conquista. La «lucha de los germanos contra los eslavos»,(4) que Hitler decretó que sería como la principal guerra, se iba a librar de manera particularmente implacable. El objetivo declarado no era solo la victoria, sino la aniquilación en el sentido de una «despiadada y completa aniquilación del enemigo». También estaban previstos los siguientes pasos: «Afganistán, India, Irán, los turcos, Siria, Irak, el norte de África, Gibraltar, Malta y las islas atlánticas».(5)

El desencadenamiento de la guerra sin cuartel coincidió con el comienzo del genocidio de los judíos europeos. Asimismo, el 22 de junio de 1941, unos tres mil soldados alemanes de una fuerza especial comenzaron a fusilar judíos en zonas de la antigua Polonia. Al principio solo hombres, pero luego también mujeres y niños. (El número total de judíos asesinados de esa manera ascendía a unos quinientos sesenta mil en abril de 1942.(6) Esto suponía de promedio más de diez mil ejecuciones por semana.) A partir de entonces ya no habría vuelta atrás.

Las consecuencias de aquella escalada también se sintieron de inmediato en París. «En el futuro —escribió Beauvoir a principios del verano de 1941— se prohibiría a los judíos poseer, dirigir o administrar una empresa. Vichy ordenó un censo de los judíos […]. Miles de judíos extranjeros fueron internados en un campo cerca de Pithiviers y deportados por lotes a Alemania.»(7) Además, la presión sobre las numerosas células de resistencia ya activas en París iba en aumento. Ello hacía difícil que Sartre pudiera encontrar la adhesión que deseaba. De todas maneras, su reputación en esos círculos no era la mejor. Esto se debía, por un lado, a su célebre estilo de vida de *café-libertin* burgués y, por otro, a la historia que circulaba sobre las razones de su liberación. Le habrían dejado marchar porque había hecho creer que padecía problemas de salud (trastornos del equilibrio) y por su estrabismo. O bien, mucho más verosímil para los aguzados oídos de la *résistance*, para establecer en el París vigilado por la Gestapo los contactos que en realidad buscaba. O bien el hombre era un diletante bienintencionado o un espía encubierto. Quizá ambas cosas. En cualquier caso, no era un camarada en quien se pudiera confiar. En palabras de Samuel Beckett, con cuyo grupo de resistencia «Gloria» Sartre también trató entonces de contactar: «Siempre había aquellos a quienes nadie tomaba en serio, ni los *résistants* ni la Gestapo. Muchos pensaban que Sartre era uno de ellos».(8)

Del mismo modo que un camarero solo puede desempeñar su papel cuando los clientes le piden algo, Sartre dependía, en su papel de activista de la Resistencia, de la aceptación que encontrara en los demás. Por el momento se mantendría alejado.

Hasta Beauvoir albergaba dudas sobre el nuevo proyecto de Sartre. De todas formas, no era para ella verdaderamente imprescindible, ni como héroe erótico ni como héroe político, sino solo como dialogante y fuente íntima de inspiración: «Era imposible deprimirse en su compañía […], su curiosidad, su pasión daban vida a cada parcela […] cuánto nos hacía observar, comprender, amar».(9) Por fin estaba de nuevo allí la única persona con la que ella quería hablar, y también discutir, sobre cualquier cosa, ya fuera la última moda de las refugiadas parisinas (los turbantes), las extrañas miniesculturas del señor Giacometti (una conquista de café de Sorokin) o el concepto de «simpatía» en la fenomenología de Max Scheler. ¿Cómo evitar, al leer sus escritos, sentir alguna vez el impulso de querer sentir y pensar justo como la persona que tenía enfrente? ¿Se le seguía queriendo y admirando con tanta devoción? ¿Qué era aquel impulso?

AL FIN EMANCIPADA

Esta era también una buena pregunta, pero, desde luego, no la principal para Beauvoir. A lo largo del año que había transcurrido, mientras ella terminaba su primera novela, había analizado la tensión entre Hegel y Heidegger. El problema era, más concretamente, el del modo en que «lo universal puede tener sentido cuando el individuo no lo tiene».

El sistema de Hegel presentaba una universalidad anónima del espíritu del mundo que amenazaba con incapacitar al individuo concreto aún más que la propia presión social de la conformidad de un «uno» sin rostro. Heidegger, en cambio, representaba la resolución radical de la existencia individual aislada, preocupada ante todo por conquistar su autenticidad (y no la de otro). El paso filosófico decisivo para Beauvoir puede datarse exactamente el 9 de enero de 1941, dos meses antes del regreso de Sartre a París. La anotación de aquel día en su diario de la guerra reza así:

> Un pensamiento que me conmovió mucho en Hegel: la demanda de «reconocimiento» mutuo de las conciencias puede servir de base para una visión social del mundo; solo es absoluta esta conciencia humana que exige la «libertad» de cada conciencia para que el reconocimiento sea válido y libre: reconocimiento en el amor, en la expresión artística, etcétera. Al mismo tiempo, la idea existencial de que la realidad humana no es más que lo que ella «hace» de sí misma, aquello hacia lo que trasciende.(10)

Lejos de pretender efectuar una simple síntesis de Hegel y Heidegger, Beauvoir se apropiaba de motivos determinantes del pensamiento de uno y otro y, sobre la base de sus años de lecturas y discusiones (con Sartre), creó un nuevo tipo de filosofía de la libertad fundada en el reconocimiento existencial mutuo. En lugar de modelar la relación entre el «yo» y los «otros» como una lucha que, al final, solo puede dar lugar a ganadores dependientes (dominación) y perdedores (servidumbre), Beauvoir la convertía en una situación que solo podía ser ganada por todos juntos y en igualdad de condiciones. Nadie es una isla. Nadie puede ser libre solo para sí. Más bien, la verdadera condición de mi libertad reside en la de la otra conciencia (sí, consecuentemente desarrollada en el libre reconocimiento de todas las demás conciencias). En el plano político se seguía de esto la exigencia de una lucha por la liberación de todos sobre la base de la emancipación existencial mutua (todo por la libertad de cada cual: libertad «y» socialismo).

En esta nueva filosofía de Beauvoir, el elemento esencial inspirado por Heidegger seguía siendo el aserto de que «la realidad humana no “es” más que lo que ella “hace” de sí misma». Esto suponía el rechazo explícito de cualquier clase de sistema, estratagema o legalidad que controlase el mundo humano, ya fuera de cuño hegeliano, marxista o religioso; ninguna dialéctica sin rostro a espaldas de todo ser, ni leyes de desarrollo sobre una base puramente económica, ni providencia, ni juicio final, ni destino. El verdadero creador y la verdadera medida era solo el ser humano arrojado a la libertad de su existencia (como uno entre otros). El fuego de la libertad individual y el fuego de la libertad política eran, en realidad, uno y el mismo. Y ardía dentro de cada uno de nosotros (para todos).

Nada atestigua con más claridad la conciencia que cobró Beauvoir de un avance logrado de forma independiente que su sentimiento de haber traicionado con ello al único «otro» todavía necesario en su vida.

> Me he alejado de la visión hegeliana que tanto me ayudó en agosto. Soy de nuevo consciente de mi individualidad de ser metafísico que se opone a la infinitud histórica en la que Hegel todo lo disuelve con optimismo. Angustia. Por fin he comprendido lo que anhelaba el año pasado: la soledad, una soledad tan completa como la muerte. El año pasado aún me tapaba la boca estando con Sartre; ahora vivo en un mundo donde Sartre está ausente. Psicológicamente, a veces sentía un orgullo estúpido por ser tan estable y superarlo

> todo tan bien. Sin embargo, hoy estos mecanismos de defensa superficiales ya no me ayudan. Esto me produce mareos. Creo que uno mismo solo tiene una razón suficiente para aceptar la muerte, y es la esperanza de preservar su propio «ser». No se trata de «razones para vivir», no se trata de la vida. Se trata de algo más. Acabar siendo una hormiga entre hormigas o una conciencia libre entre las conciencias. Solidaridad «metafísica», un nuevo descubrimiento para mí, que era solipsista. No puedo ser consciente, espíritu, entre hormigas. Entiendo por qué nuestro antihumanismo fue miope […] no hay otra realidad que la realidad humana (todos los valores están enraizados en ella). Y «aquello hacia lo que trasciende» siempre nos ha movido y ha determinado nuestro camino. Desde el 21 de noviembre no he hecho más que huir, porque este solitario volver a empezar me parecía una traición. Ahora se ha asentado. Pero me parece que lo hice por él tanto como por mí. Y más que nunca siento (inconsecuentemente) que me quitaría la vida si no lo volviera a ver.(11)

En enero de 1941, tras más de diez años de avance filosófico, Beauvoir salió de manera definitiva de la caverna de su conciencia; el solipsismo se convirtió en solidaridad metafísica y el narcisismo que buscaba el placer, en la confesión, libre de angustia, de ser una criatura entre otras arrojada a la existencia y, por tanto, mortal. No había que ofrecer razones más profundas o demostraciones concluyentes. En cambio, había algo mucho más fundamental: la clara conciencia de la posibilidad de tomar de forma activa esa libertad recién hallada. No como hormiga ni como ama, sino como un ser individual auténticamente liberado.

POSITIVAMENTE OCUPADA

Apenas hay ninguna pareja que, tras una larga separación, no tenga que volver a acostumbrarse. Sobre todo cuando las experiencias que se han tenido durante ese tiempo son tan relevantes. Sin embargo, en el caso de Beauvoir y Sartre, y su mutua sensación de extrañamiento durante la primavera de 1941, surgieron, como hemos visto, profundas diferencias filosóficas.

A su regreso a París, Sartre estaba trabajando en su *opus magnum El ser y la nada*, en concreto en el capítulo sobre la «temporalidad».(12) Cuando la obra, de más de mil páginas, fue publicada en julio de 1943, solo contenía, al final del tratado, cinco páginas sobre cuestiones de ética. Con el título «Perspectivas morales», Sartre confesaba que, en el fondo de su filosofía, moralmente «todo se reduce a lo mismo, sea que uno se emborrache en soledad o que dirija naciones. Si una de estas actividades supera a la otra, no es por su objetivo real, sino por el grado de conciencia que se tenga de su objetivo ideal».(13)

Esta posición se hallaba, con su vacío nihilismo, en franca y triste contradicción con la posición adoptada por Beauvoir. ¿Era esto lo que les faltaba a Hitler y a Stalin desde el punto de vista moral, lo que rebajaba su humanidad, un insuficiente grado de conciencia de sus ideales? ¿Falta de autotransparencia, de autenticidad?

Como ser humano y como mujer a su lado, Beauvoir iba a poner muchísimo cuidado durante toda su vida en su relación con Sartre, en particular en lo referente a la genialidad de este (y también a su originalidad filosófica). Sin embargo, esto no se correspondía con la dinámica interior de aquella corriente que, con el auspicio puramente egocéntrico de Sartre, iba a conquistar a partir de 1943 —y de forma arrolladora a partir de 1945— el mundo occidental con el término «existencialismo». Y es que, en lo tocante a la cuestión, que después de 1945 Sartre también identificó como un problema clave, de hasta qué punto ese «existencialismo es un humanismo»(14) y, por tanto, cuál era su núcleo ético, el avance decisivo se retrotraía a la experiencia de Beauvoir.(15) Y ello sin que Sartre lo destacara suficientemente.

Sin embargo, eso no fue para Beauvoir ningún motivo de rencor, ni después de la guerra ni

durante esta. En el verano de 1941, los dos volvieron juntos a la vida diaria. A la armonía entre ellos contribuía sobre todo la recuperación de unas rutinas que ambos apreciaban. Ante todo, las seis semanas de vacaciones para los dos. Una vez cruzaron de manera ilegal la frontera verde, recorrieron en bicicleta el Sur «libre» desde mediados de agosto hasta finales de septiembre, disfrutando el uno del otro como en los primeros años. Beauvoir, el Castor, se interesaba por el paisaje y las vistas de la Costa Azul, mientras que su «queridísimo pequeño» —menos amigo del movimiento— utilizaba sus horas libres para escribir bajo las sombrillas.

Por decisión del grupo, el camarada Sartre estaba, en realidad, cumpliendo una misión secreta, y eso pronto lo acompañó como una sombra. Sobre todo porque, fuera de París, le daban sin cesar calabazas. André Gide lo remitió cortésmente a André Malraux. La recepción en su casa de veraneo fue tan amigable como nutritiva («pollo a la parrilla al estilo americano»),(16) pero tampoco dio resultado. Ni siquiera Colette Audry se abrió a él como camarada comunista. El sueño de Sartre de llevar una existencia como líder de la *résistance* reventó aquel verano como hubieran hecho las ruedas hinchables de una bicicleta por los caminos de grava. En sus memorias, Beauvoir resume el fiasco empleando el tono de una madre aliviada: «No fue fácil para él renunciar a ese proyecto. Con gran disgusto se rindió al fin […]. Trabajamos mucho».(17)

De vuelta en París, la situación de la familia se calmó incluso en lo referente a la sexualidad. Sartre se concentraba en Wanda de manera casi monacal, mientras que Beauvoir se atenía de manera estricta a su programa de pernoctación establecido el otoño pasado (dos veces a la semana Sorokin, dos veces Olga, dos veces Bost).(18) Los flirteos, como los que había entre Sorokin y Sartre, carecían de importancia. No es que todos supieran de todos, pero todos los miembros de la familia «se cuidaban de respetar las peculiaridades de esas relaciones […]. Prevalecían las parejas. Si me encontraba con Olga o Lise [Natalie Sorokin] en el Flore, si Sartre salía con Wanda, si Lise y Wanda charlaban juntas, a ninguno de los dos se le ocurriría sentarse a la mesa de la otra pareja. La gente encontraba este comportamiento ridículo, pero a nosotros nos parecía natural».(19)

Aunque el inusualmente frío y nevoso invierno de 1941-1942, así como su repercusión en el alojamiento, la comida y la ropa, quizá supusieran «un esfuerzo considerable para no caer en la desmoralización»,(20) la familia al completo fue capaz de reinventar el confinamiento forzoso con nuevos espacios creativos. Comenzó un tiempo que, solo unos años después, Sartre juzgó de forma en apariencia paradójica: «Nunca fuimos más libres que bajo la ocupación alemana».

Esta nueva libertad ya había comenzado para Beauvoir como filósofa y escritora en enero de 1941. El cambio que supuso en su relación con el mundo ocupó un lugar central en su nueva novela. Si en la primera todavía abordaba los aspectos «psicológicos» de la lucha entre el «yo» y el «otro», ahora iba a hacerlo de los aspectos «sociales» y políticos. «Me gustaría que mi próxima novela ilustrara esta relación con el otro en su complejidad existencial. Un bonito tema. “Aniquilar” la conciencia del otro tiene algo de pueril. El problema desemboca en lo social.»(21)

Y resultó ser un desafío de un tipo especial: «(Pero cuán ingrata es esta representación de lo social, y ¿cómo evitar que sea edificante y moralizante?) Uno tendría que ser capaz de dar forma al material social (huelga, disturbios, acción de un líder) para poner de relieve la relación con el otro: libertad, facticidad».(22)

Escenificar una huelga —una revuelta— de tal manera que ponga de relieve el verdadero vínculo con el otro sin que resulte edificante de manera trivial o falsamente moralizante. Eso era lo más difícil de lograr. Era algo que Simone Weil también quería experimentar por sí misma en

ese mismo periodo.

ACCIÓN DE GRACIAS

Aunque los habitantes de Saint-Marcel pudieran apartarse de ella por miedo o incluso por repulsión, nunca antes Simone Weil se había sentido más llena de dones que durante las primeras semanas del otoño de 1941. «Admirable paisaje, aire delicioso, retiro, paz, soledad, frutas y verduras frescas, agua del pozo, fuego en la chimenea, qué gozo»,(23) escribió en una carta desde su «Casa de los Cuatro Vientos» (en realidad una destartalada cabaña de madera en la linde del bosque sobre cuyo suelo podrido corrían las ratas por la noche).

¿La amante de un granjero? ¿Una judía huida? ¿O solo una enferma mental de la que se habían apiadado en la granja de los Thibon? Nadie en el pueblo sabía muy bien qué hacía allí aquella mujer del abrigo azul marino. Todas las mañanas se la veía sentada con aspecto demacrado en un banco de piedra cerca del pozo recitando ensimismada extraños versos. Lo único que le faltaba era ponerse a predicar a los animales.

Por mediación de amigos católicos de Marsella, Weil había sido admitida como recolectora en la granja de Gustave Thibon, agricultor de Ardèche y escritor. Como se puede leer en sus cartas del verano, ardía en deseos de «transformar el cansancio de mi cuerpo y de mi alma en patatas para unas gentes que pasaban hambre».(24) Patatas, «manzanas de tierra» (*pommes de terre*) en francés; la fruta del Paraíso.

No podría haber encontrado nada mejor. Así celebraba su nueva felicidad en otra carta de ese otoño: «Si hago abstracción de los horrores y sufrimientos a los que están expuestas tantas partes del mundo en la actualidad, mi situación es muy de mi agrado en este momento. El Gobierno de mi país no podría haberme hecho un favor mayor que prohibirme las profesiones intelectuales y hacer así que el pensamiento sea gratis (que de todos modos debería serlo). Desde mi más temprana juventud soñé con el matrimonio de san Francisco con la pobreza, pero sentía que no tenía que aspirar a ello yo misma, porque estaba segura de que se me impondría un día, y que sería mejor así».(25)

Según la ley, Weil, como judía, ya no podía enseñar en las escuelas de su país. Preguntó repetidas veces al ministerio sobre las razones más profundas de esa clasificación; después de todo, jamás había recibido una educación judía, jamás había ido a una sinagoga, jamás había asistido a un rito judío y jamás se había sentido judía. Entonces ¿en qué se basaba su consideración como judía?

Lo que Weil se proponía con esas interpelaciones al ministerio, que rezumaban sarcasmo, no era librarse de nada, sino solo una *reductio ad absurdum* de los criterios empleados. De todas formas, sabía cómo expulsarse a sí misma. No necesitaba a nadie para eso. Desde luego, no al Gobierno de su patria ocupada. ¡Por sus frutos los conoceréis!

TENSA ESPERA

El plan original de participar también en la vendimia de Ardèche hasta quedar físicamente agotada terminó desbaratado de forma inesperada a finales de octubre (quizá por intervención de Thibon con el fin de protegerla) y se vio obligada a regresar a Marsella, donde sus padres

llevaban más de un año esperando un pasaje salvador a Estados Unidos.

Los pensamientos de Weil en esa fase giraban casi de manera compulsiva en torno al bautismo y a la cuestión de si sería digna, y bajo qué condiciones, del primero y más sagrado de todos los sacramentos. Simone Weil se sentía profundamente religiosa, incluso tocada por Dios. Pero ¿cuál sería la consecuencia para una persona, para una filósofa, como ella? ¿Hasta dónde tenía que llegar la sumisión voluntaria para poder presentarse ante Dios? ¿O el verdadero sacrilegio ya lo habría cometido con la explícita «voluntad» de someterse? ¿Era concebible la salvación fuera de la Iglesia católica? ¿Y por otra parte, el hecho de haber pedido ser admitida en su seno no significaría una vergonzosa insolidaridad con respecto a todos los perdidos sin salvación, que seguirían estando fuera de él? ¿Sería eso justo?

Esto la afligía, esperaba una solución, una señal. El padre dominico Joseph-Marie Perrin, que había llegado a ser su confidente más íntimo, le aconsejaba no buscar nada en esta última y más importante cuestión de la fe y no desear nada más que la voluntad de Dios.

Muy turbada en su fuero interno y, en gran medida, socialmente condenada a la inactividad, los meses de espera invernales fueron los más productivos que había tenido hasta entonces en el terreno intelectual. Aparte de las numerosas conferencias(26) sobre la filosofía griega y sus cultos mistéricos, que Weil pronunció en la cripta de la orden dominica de Marsella y que fueron publicados como artículos en la revista *Cahiers du Sud*, que marcaba el tono intelectual de la época, en particular en los círculos no comunistas, la energía espiritual de Weil fluía sobre todo en sus cuadernos de pensamientos.(27)

Sobre la base de sus experiencias de despertar religioso, y en diálogo directo con las grandes fuentes de sabiduría de la antigua «época crucial» (platonismo, hinduismo, budismo), Weil buscaba aclarar —y lo expresaba en sentencias y anotaciones sueltas— las cuestiones decisivas para ella: el valor y el origen del yo, su relación con los demás, con Dios, con la sociedad y con la situación histórica; la esencia y el origen del amor y la bondad; la fundamental tensión humana entre la finitud y la infinitud, la inmanencia y la trascendencia.

SIN YO

Si se comparan los *Cahiers* de Weil con los diarios y los escritos del mismo periodo de Beauvoir, se tiene la extraña impresión de estar ante un contacto telepático entre dos espíritus en tensa resonancia situados en los dos extremos de un hilo infinitamente largo. Porque, en los *Cahiers*, Weil también tomaba la circunstancia de la angustiada conciencia de los humanos sobre su mortalidad y finitud como punto de partida para sus investigaciones filosóficas. Eso sí, con una orientación muy diferente a la de los «existencialistas» de 1941-1942.(28)

> *Dasein*; una verdad en el «existencialismo», pero ellos llevaban dentro una tentación.(29)

Al utilizar el término alemán *Dasein*, Weil se refería, por supuesto, a la obra de Heidegger *Ser y tiempo*. Sí, en el estado de angustia —como representación del acontecer que es el ya no ser—, las verdades esenciales se revelan a la existencia. Pero, en lugar de soportar el vacío de ese abismo y tomarlo como una ocasión purificadora para una completa descreación (*dé-création*) del yo, ese vacío se convierte en el existencialismo, según la crítica de Weil, en la base de una auténtica autopotenciación, del «yo» que quiere libremente, del «yo quiero».

Ya con el primer paso a la conciencia filosófica, el «existencialismo», según Weil, se ramificaba en la dirección equivocada de la conservación del yo y la rebelión del yo. Y, de ese modo, se convertía en el precursor de un egoísmo puramente mundano, el de la autoaprehensión, cuya obstinada soledad sobrepujaba todo lo que hasta el más apático conformismo de un «uno» limitado por la tradición era capaz de producir. Así en las notas de sus *Cahiers*:

> El egoísta lo sacrifica todo, no a su propia persona, sino a la comodidad de la vida; no es lo mismo.(30)

> El hombre desearía ser egoísta y no puede serlo. Este es el rasgo más notable de su miseria y la fuente de su grandeza.(31)

> Sería muy agradable poder ser egoísta. Sería un descanso. Pero literalmente no podemos.(32)

En lo esencial este era el mismo camino que había seguido la reflexión de Beauvoir en 1941-1942 en una mirada retrospectiva a su propia vida. Sin embargo, donde Beauvoir vinculaba la libertad del yo con la existencia de otros en el sentido de una «solidaridad metafísica», Weil valoraba este movimiento como una escapatoria más. La meta verdaderamente liberadora no era la entrega solidaria a los demás, sino el piadoso abandono de sí mismo a la trascendencia divina. He aquí la razón:

> Nada poseemos en el mundo —porque el azar puede quitárnoslo todo—, salvo el poder decir «yo». Eso es lo que hay que entregar a Dios, o sea destruir.(33)

De lo cual se sigue para el existencialismo de la gracia de Weil que una existencia solo está o estaría en condiciones de hacer el bien después de este último y primer acto de autodestrucción redentora:

> Todo lo que «yo» hago es malo sin excepción, incluido el bien, porque «yo» es algo malo.(34)

> Dejar que la necesidad obre dentro de uno mismo (renuncia a la propia voluntad).(35)

La única buena acción consistiría así —y Weil se movía aquí en las tradiciones de los místicos orientales y occidentales que iban contra los límites del lenguaje— en una excelsa forma de no acción, por la cual hasta la decisión de amar a Dios quedaba afectada. En relación con el problema del bautismo católico, que en ese momento era primordial para Weil, una decisión propia estaba fuera de lugar. Pues ¿quién soy yo para elegir estar con Dios o contra Dios, para decidir de manera consciente estar con él o en contra de Él? El más altivo de todos los pensamientos era el más grave de todos los sacrilegios. «No es que yo deba amar a Dios. Dios se amará a sí mismo a través de mí.»(36)

SIN NOSOTROS

Precisamente lo que, en el existencialismo de Beauvoir, servía de base para una terapia mundana contra el nihilismo era lo que Weil llamaba la «fuente de la enfermedad». Y este diagnóstico era aún más rotundo para el intento de allanar el camino del yo individual hacia una franca

existencia ética mediante la idea de un «nosotros» liberador. «No hay que ser "yo", pero aún menos hay que ser "nosotros".»(37)

Para Weil, el paso del yo al nosotros marcaba la verdadera transición al reino del mal. Sobre todo cuando ese «nosotros» era dirigido y movilizado políticamente en el sentido de «la sociedad». La orientación de las propias acciones a la «sociedad» —su posible bienestar, utilidad y perduración— constituía la forma más devastadora concebible de que una existencia se desembarazase, en un sentido supuestamente moral, de su propia insignificancia: «En la sociedad, el individuo es lo infinitamente pequeño».(38)

Pero, según Weil, el hombre no es pequeño. Porque, en comparación con la infinitud trascendente que la existencia atribuye a Dios, la infinitud de lo social solo es un sustituto secundario, derivado, demasiado terrenal y, por tanto, francamente diabólico. Weil describe con Platón esta esfera de lo social, y la presión que ejerce como el «gran animal»: «El fariseo es un hombre que es virtuoso por obediencia al gran animal».(39)

Hasta aquí, incluso Beauvoir podría haber estado de acuerdo. Sin embargo, la crítica de Weil al «gran nosotros» en los *Cahiers* va mucho más allá de ese lugar común y se dirige contra la esfera de lo social como objeto último de la acción moral (en la forma que fuere). Ni siquiera Ayn Rand pudo haberlo formulado de modo tan extremo: «El hombre es un animal social, y lo social es el mal».

Sin embargo, como el hombre «es», sin discusión, un animal social (o, por decirlo con las palabras de Aristóteles, un *zoon politikón*), no hay para él ninguna salida terrenal de este mal, como justo después sostendrá Weil (y en su descripción de esta paradójica situación se revelaba como una inspirada lectora de Kafka):

> No hay nada que podamos hacer contra esto […]. La vida solo puede ser un dolor desgarrador. Este mundo es inhabitable. Por eso hay que huir al otro. Pero la puerta está cerrada. ¿Cuánto tiempo hay que llamar para que se abra? Para entrar realmente, para no quedarse en el umbral, hay que dejar de ser un ser social.(40)

Existe así una meta, pero no un camino; al menos ninguno que un individuo terrenal pueda encontrar y recorrer con su solo esfuerzo. Si la puerta de otro mundo se le abre a alguien en esta vida, no será desde luego por haber llamado a ella. Esto solo ocurre por el acto de la gracia.

Para Weil, la verdadera seducción del «gran animal» radicaba en la esperanza quimérica de poder alcanzar, por el camino de la trascendencia terrenal, lo que en verdad solo la trascendencia divina del Uno puede conceder.

SIN OPIO

Como cristiana profundamente imbuida del espíritu de Platón, no había nada que proviniera o perteneciera en exclusiva a la esfera terrenal, nada que se alimentase solo de la inmanencia finita de la existencia humana, nada que fuera verdaderamente «real», «bueno» o incluso justificable. Sobre todo los valores o los ideales. Por tanto, todo humanismo que se erigiera sobre cimientos terrenales perdería de vista el origen de todo bien tanto como la esencia de la existencia finita, que en verdad aspira a la trascendencia.

> Hay que disolver el concepto de humanismo como tal, y al mismo tiempo lo que se opone al humanismo, reconociendo que el humanismo es la fe cristiana.(41)

Su forma socialmente más influyente, así como históricamente más devastadora, la había asumido la falacia humanista, según Weil, en el marxismo político vulgar, con sus promesas de un progreso vertical.

> El gran animal es el único objeto de idolatría, el único *ersatz* de Dios, la única imitación de un objeto que está infinitamente alejado de mí y que es yo.(42)

> El gran error de los marxistas y de todo el siglo XIX consistió en creer que andando, andando, iban a subir por los aires.(43)

En consecuencia, para Simone Weil,

> No la religión, sino la revolución, es el opio del pueblo.(44)

Y es que, según Weil, el anhelo revolucionario del socialcomunismo se mostraba con un disfraz psicológico que, por regla general, lo volvía de hecho indistinguible del nacionalsocialismo a pesar de su motivación racista.

> El socialismo consiste en poner el bien en los vencidos y el racismo, en ponerlo en los vencedores. Pero el ala revolucionaria del socialismo se sirve de quienes, aunque nacidos abajo, son vencedores por naturaleza y por vocación, de manera que desemboca en la misma ética.(45)

Por eso puede decirse que

> El totalitarismo es un sustituto del cristianismo.(46)

La filosofía de la libertad fundada en la «solidaridad metafísica» en un mundo sin Dios (libertad «y» socialismo), que Simone de Beauvoir ponderaba, era una filosofía que, para Simone Weil, preparaba en el invierno de 1941-1942 el camino directo a un infierno duradero del gran animal. Preparaba el camino a la idolatría perpetua de una aspiración, recíprocamente deslumbradora, a una autenticidad que, en realidad, no podía estar más lejos de lo que en verdad significa para los seres humanos buscarse y encontrarse (eso sería más bien perderse).

ÉTICA DE LA ACEPTACIÓN

Una vez borrado el pequeño fanfarrón que es el yo y eliminado el gran animal del nosotros, ¿qué sucede con el tú del otro? ¿Qué ocurre con el mandamiento central cristiano del amor al prójimo en una concepción que no admite sujetos autodeterminados ni algo así como la responsabilidad social global? ¿Cómo se establece y se determina entonces la relación con el otro? La respuesta directa de Weil es: mediante la aceptación consciente e inalterable de su vulnerabilidad esencial, de su sufrimiento.

> Aceptar la desgracia de los demás y sufrirla. Aceptar no significa otra cosa que reconocer que algo es.(47)

> *Contemplar la desgracia ajena sin desviar la mirada; sin desviar no solo la mirada de los ojos, sino también la*

> *mirada de la atención, con ayuda de la rebelión, o del sadismo, o de cualquier otro consuelo interior. Eso está bien.*(48)

> Amar a Dios en la miseria de los demás es aún más difícil que amarlo en el sufrimiento propio.(49)

La inmersión meditativa en el sufrimiento de los demás no tiene otro propósito que el de tomar conciencia de ese sufrimiento. Este es. *Dasein* «es» sufrimiento. Reconocer en el sentido así descrito que otro sufre y, partiendo del hecho, preguntarse por qué razones y sobre la base de qué normas válidas habría que asistirlo no es, para Weil, la prueba de una conciencia (éticamente) desarrollada, sino más bien la prueba reflexiva del hecho de que ni siquiera se ha empezado a interiorizar en qué consistiría una verdadera existencia ética. No hay en el fondo, así expuesto, ningún problema que tenga solución en estas preguntas: ¿por qué ser ético? ¿Por qué ayudar a los demás? ¿Acaso soy el guardián de mi hermano?

La pregunta supuestamente filosófica por el fundamento del «deber» en el «ser» se revelaba como el falso problema de una visión del mundo que, en el espíritu de la subjetividad moderna, cree que es necesario establecer algo así como una separación entre «ser» y «deber». Sin embargo, esta no es en sí más que un efecto del yo que tiene que ser superado en la contemplación del sufrimiento. Para Weil, el dolor y el sufrimiento son, en otras palabras, consecuencia de la acción. No hay en esto un problema que deba resolverse de manera argumentativa buscando una razón justificativa más profunda. No hay en verdad tal problema.

Lo que hay es una ausencia de atención y, por efecto de la constante distracción y las consideraciones egoístas, un impulso atenuado de preocupación por los demás. Lo que hay es, según Weil, la voluntad demasiado humana de instrumentalizar la vulnerabilidad de los demás para los propios fines (supuestamente «buenos», «sociales» o «humanitarios»).

INDIFERENCIA SUPERIOR

Así como una visión clara del sufrimiento de los demás no se pregunta por normas, ni siquiera por imperativos éticos, tampoco necesita ni tolera incitaciones o requerimientos explícitos. La inclinación a aceptar de forma activa al otro como ser sufriente puede ser individualmente diversa, pero las diferencias individuales hay que aceptarlas, como dice Weil, en un estado de «indiferencia superior»,(50) como algo no menos real que el propio sufrimiento.

> No es necesario aumentar la inclinación a ayudar —da igual que sea intensa o débil, porque es natural y, por tanto, no es ni buena ni mala—, sino evitar lo que le impide realizarse.(51)

En la existencia de Simone Weil, esta inclinación era a todas luces extrema, incluso patológicamente pronunciada a ojos de sus semejantes. Su yo se había debilitado de una manera nunca vista y era poroso al sufrimiento de todo el mundo. El bien supremo habría sido para ella que se le permitiera cruzar la última puerta con la máxima atención y abandono —con el yo debilitado hasta el extremo—, y disolver por completo el límite entre el ser propio y el ser del otro. Significaría ser toda luz. Significaría ser al fin absolutamente libre (aun sin elección).

> En su grado más alto, la atención es lo mismo que la oración. Presupone la fe y el amor. Va ligada a una libertad distinta de la libertad de elegir, que se halla en el plano de la voluntad. Es la libertad de la gracia. Estar

uno tan atento que no tenga elección. Entonces conoce su *dharma*.(52)

La verdadera meta no es ver a Dios en todas las cosas, sino que Dios vea a través de nosotros todas las cosas que vemos.(53)

Debo retirarme para que pueda verlas.(54)

Amar todos los hechos no es sino leer a Dios en ellos.(55)

La ética de Weil, fundada en una «indiferencia superior» completamente exenta de todo propósito, se aproxima, por un lado, a posiciones como las que defendían Baruj de Spinoza(56) o, en vida de Simone, Ludwig Wittgenstein,(57) en el contexto occidental.(58) Sin embargo, en la cultura oriental también están presentes en el budismo y en el hinduismo; unas correspondencias que Weil consideraba y exploraba una y otra vez en sus *Cahiers* de manera explícita. Lo que reduce y dificulta en particular la tendencia a actuar «de manera justa» entre las personas es, para ella, el aferramiento al yo, o incluso al nosotros, como supuesta fuente de todos los valores y fines.

El compromiso existencialista suponía una actitud altiva contra la bondad del ser; este fue el juicio consecuente que Simone Weil emitió en el invierno de 1941-1942, al contraponerle un camino ascético de salvación libre de cualquier forma de voluntad terrenal. «Desde luego esto no es cosa de todo el mundo —escribió Weil lacónicamente en sus *Cahiers*—, pero amar a Dios tampoco es cosa de todo del mundo.»(59) Aun así, como todo lo que tiene valor y peso en este mundo —lo bello, lo bueno, lo justo—, el origen de este amor está también en otro mundo.

Solo el amor sobrenatural crea la realidad. Esto nos hace cocreadores. Participamos en la creación del mundo descreándonos a nosotros mismos.(60)

TRAVESÍA

Los *Cahiers* de Weil de 1941-1942 parecen croquis de las mesetas y los valles solitarios por los que una existencia humana tiene que transitar en su itinerario por la oscuridad hacia la luz. En esa travesía se repiten continuamente, en distintas direcciones, los mismos indicadores —o casi los mismos—, desplegándose cada vez en más imágenes,(61) lo cual se debe a que Weil hace sus propios croquis a lo largo del camino.

Ajena a toda enseñanza transmitida con frialdad, o a cualquier ciencia de los primeros principios, filosofar no es otra cosa para ella que seguir sin temor ese itinerario. No se trata, en otras palabras, de una actividad objetiva contrastable, sino existencialmente transformadora. Por tanto, no debe anunciarse por delegación o de manera intelectual, sino que en todo caso ha de comunicarse a otras personas de modo similar a saludar y a señalar; una forma de guiar a aquellos que también están en camino. La experiencia demuestra que nunca son todos, ni muchos, sino siempre pocos y aislados. Son los esencialmente únicos y raros —también en esto era Weil discípula de Platón— los que cuentan en los tiempos más oscuros. Ellos llevan la luz al mundo. Y, cuanto más oscuro es su lugar, más brillante es su llama.

Esos pocos no pueden —o no podrían— ser caracterizados ni juzgados de forma precisa con registros mundanos. Y quien lo intentara solo podría hacerlo usando las expresiones más

asombrosas y alocadas. Eso es también lo que le sucedió a Weil durante aquella fase, tanto cuando trabajaba como recolectora en Ardèche como en los meses de primavera en Marsella. Interrogada por sus amigos sobre sus planes futuros, dio siempre la desconcertante respuesta de que deseaba «servir, ir adonde el peligro sea mayor, adonde mi vida esté menos protegida».(62) En sucesivas cartas escribía a militares y funcionarios de la Francia Libre para exponer con todo detalle sus planes de misiones arriesgadas. La presión anímica a que se hallaba sometida era enorme. A primera vista, no había rastro de serenidad divina y de entrega liberada de toda voluntad. Tanto menos lo había cuanto que en un principio se veía en la firme obligación de acompañar a sus padres en el viaje a Nueva York. Mientras tanto, el temor de no poder regresar a su sufrida patria una vez que estuviera en Estados Unidos pesaba sobre ella más que cualquier otra cosa.

A finales de enero de 1942 las maletas estaban ya hechas. Cada día podía ser el señalado. Vacío absoluto del tiempo. Paciencia ilimitada. Todos los demás planes se hallaban suspendidos. Fue justo en esa suspensión, una vez más forzada desde el exterior, cuando Weil avanzó en su camino hacia la «descreación» liberadora. En una suprema presencia de su espíritu iba llenando páginas y páginas de sus *Cahiers*: «Instantes de detenimiento, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. En instantes así [el hombre] es capaz de lo sobrenatural. Quien por un momento soporta el vacío, o bien obtiene el pan sobrenatural, o bien cae».(63)

«Tuve la impresión —recordaba Gustave Thibon del último encuentro en la primavera de 1942— de que estaba ante un ser casi transparente a punto de volver a la luz primordial […] comentaba el Evangelio. Las palabras caían de sus labios como los frutos de un árbol. Esas palabras no traducían la realidad, la transponían, desnuda y total dentro de mí. Me sentía elevado sobre el espacio y el tiempo.»(64)

Consciente de que había redactado su testamento espiritual —a modo de documento de últimas voluntades—, en abril de 1942 entregó los *Cahiers* a Perrin y Thibon para su custodia. El 14 de mayo de 1942, los Weil abandonaban Marsella, en un principio con destino a Casablanca. Desde la borda, Simone gritó a los amigos que la saludaban desde el muelle: «¡Qué hermoso bautizo sería si nos torpedearan!».(65)

THIS MEANS YOU!

Hannah Arendt por lo menos se salvó del bautismo de fuego de los submarinos alemanes. Sin embargo, un año después de su llegada, aún no se había aclimatado a Nueva York; ni siquiera a los círculos sociales con los que podría tener más confianza, como eran los de los intelectuales y académicos judíos. «No puede hacerse una idea —escribió el 25 de abril de 1942 a Scholem, que se hallaba en Jerusalén— de lo extraña y sorprendente que nos resulta la *social life* de aquí (por razones de seguridad había dejado a Monsieur en casa por ser goy y todo eso). La gente habla de todo lo que nos concierne a los judíos y de todo lo que nos ha pasado con una desesperación tan distanciada como solo la puede sentir alguien a quien, en el fondo, no le afecta. Y esto, si me permite decirlo, es un grave error.»(66)

Arendt estaba convencida de que a casi todos los pueblos de la Tierra les afectaba el nazismo y, aún más, de que la existencia de cada ser humano estaba amenazada por él; de que el verdadero peligro era, en su opinión, que ni los sionistas ni los aliados entendían suficientemente

esto. Era un peligro para el futuro tanto de los judíos como de todos los demás pueblos y naciones del mundo.

«Sin embargo, aparte de eso —continuaba Arendt—, estamos muy bien. Monsieur colabora como una especie de experto en toda clase de libros e investigaciones. Escribo mis cosas sobre el antisemitismo y las publico por entregas en periódicos judíos […]. Además, escribo con bastante regularidad para *Aufbau*, donde me he establecido apaciblemente como la columnista más joven de Estados Unidos.»(67)

Era casi una mentira. La pareja vivía, junto con la madre de Arendt, en dos habitaciones medio amuebladas entre Central Park y el río Hudson. No estaban nada cómodos, sobre todo porque la relación entre Monsieur y su suegra era cada vez más tensa. Blücher todavía parloteaba en un idioma al que no se había acostumbrado con la rudeza de un taxista neoyorquino. Le servía solo para algo más que una floja conversación diaria, que, como la madre de Arendt repetía, no mejoraba sus posibilidades de conseguir un trabajo remunerado. Continuaba redactando en alemán sus contribuciones, solo retribuidas en parte, con fines militares y propagandísticos estadounidenses.

Arendt, en cambio, ya se había lanzado con energía a aprender el idioma pocos días después de su llegada —en el verano de 1941 hasta pasó varias semanas conversando con una familia de acogida en el campo—, y solo unas semanas después escribió sus primeros textos. Su tono era impactante incluso en el nuevo idioma, al igual que la agudeza de sus razonamientos. Estaba en boca de todos y, en noviembre de 1941, consiguió una columna en el semanario en lengua alemana *Aufbau*, el principal órgano de los círculos de exiliados judíos de entonces.

El título de la columna, «This means you»,(68) era un programa y dejaba claro que Arendt no estaba a favor de un establecimiento «pacífico». Más bien dedicó sus primeras columnas casi exclusivamente a pedir, con renovado entusiasmo, la formación de un ejército judío reclutado en todo el mundo que luchara codo a codo con los aliados por la liberación del yugo nazi.

> Un ejército judío no es una utopía si los judíos de todos los países lo exigen y están dispuestos a unirse a él como voluntarios. Utópica es la idea de que podríamos sacar algún provecho de la derrota de Hitler si esa derrota no se debe también a nosotros.(69)

> Un pueblo al que no se le permite defenderse de sus enemigos no es un pueblo, sino un cadáver viviente […]. No queremos promesas de que nuestros sufrimientos serán «vengados», queremos luchar; no queremos misericordia, sino justicia […]. La libertad no es una recompensa por el sufrimiento soportado, y la justicia no se recibe como las migajas de la mesa de los ricos.(70)

Solo mediante una lucha armada bajo su propia bandera, solo mediante la voluntad, visible para todo el mundo, de aquellos que fueron atacados como judíos de defenderse militarmente «como» judíos sería posible que, según la firme convicción de Arendt, un día su pueblo pudiera abandonar su papel de víctima, algo que, sobre todo en Europa, parecía estar arraigado desde siempre. Además, un ejército judío de todos los países también impediría la división de los judíos, con la que su establecimiento en Palestina amenazaba, en un pueblo de dos mundos —un pueblo en la patria Palestina (Sion) y otro en el exilio y la diáspora (Galuth) perpetuos—. Pero el factor decisivo, tanto psicológico como político, era para Arendt que tal ejército contribuiría a lo que ella consideraba una normalización del todo imprescindible de la percepción por parte de los propios judíos, y por parte de las demás naciones, del pueblo judío como «un» pueblo oprimido entre muchos otros pueblos y grupos étnicos del mundo. Después de todo, en el curso de las

conquistas de Hitler justificadas por motivos raciales, casi «todas las naciones europeas […], convertidas en pueblos parias, están obligadas a emprender de nuevo la lucha por la libertad y la igualdad. Por primera vez nuestro destino no es especial, nuestra lucha es por primera vez idéntica a la lucha por la libertad en Europa. Como judíos queremos combatir por la libertad del pueblo judío, porque "Si yo no soy para mí, ¿quién va a ser para mí?"; como europeos queremos luchar por la libertad de Europa, porque "Si solo soy para mí, ¿quién soy?" (Hillel)».(71)

NUEVO HORROR

En cuanto al destino del judaísmo, también en el Nuevo Mundo Arendt argumentaba sobre todo desde una perspectiva europea. Y, por muy concluyentes que parecieran sus demandas, en mayo de 1942, si no antes, hubo de reconocer que su campaña periodística dentro de los círculos sionistas había fracasado. Algo tanto más doloroso debido a que la situación política mundial había cambiado de manera decisiva. Ya en octubre de 1941, el avance alemán sobre Moscú se había detenido y, con el comienzo del invierno ruso, empezó una guerra de desgaste con grandes pérdidas en ambos bandos.

En lugar de derrumbarse en pocas semanas, el Ejército Rojo de Stalin se mostraba cada vez más firme. El destino de Leningrado era un ejemplo de la nueva situación. La ciudad, rodeada y bloqueada por los nazis desde septiembre de 1941, era mantenida y defendida a toda costa por las tropas de Stalin. Ya durante el primer invierno, cientos de miles de habitantes de la denominada más adelante «Ciudad Heroica» murieron de inanición, forzados por los nazis a soportar una situación que infringía el derecho internacional (y que Stalin consentía por motivos estratégicos).

Y, como consecuencia del ataque de los bombarderos japoneses a la flota estadounidense del Pacífico en Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941, Estados Unidos declaró de manera oficial su entrada en la guerra mundial. En alianza con los británicos, sus fuerzas armadas se concentraron en un principio en el frente occidental de Europa. Su directriz era «Alemania primero». En la primavera de 1942, pues, se perfilaba en Europa un escenario de dos frentes que por fuerza desbordaría la capacidad de ataque de la Wehrmacht alemana.

En abril de dicho año, las tropas de Hitler desplegadas en la Unión Soviética intentaron de nuevo —y de nuevo en vano— un avance. Con una visión clara de los recursos bélicos disponibles, la derrota de los nazis sería solo cuestión de tiempo (y también de la disposición de las tropas aliadas a hacer sacrificios).

Cuando, el 9 de mayo de 1942, los líderes del movimiento sionista se reunieron en el hotel Biltmore de Nueva York para celebrar un congreso extraordinario, las discusiones estuvieron sujetas a una peculiar doble tensión. Las informaciones aún no eran seguras, pero se creía que, a principios de año, los nazis habían iniciado la deportación masiva, a los campos de exterminio creados para este fin, de los judíos internados y forzados a vivir en guetos en los territorios orientales ocupados (primero desde Leópolis y Lublin).(72) Al parecer, el asesinato en masa de los judíos de Europa había entrado en una nueva fase que hasta entonces nadie había podido imaginar. Esto aceleró la demanda sionista de que se suavizaran, e incluso se levantaran, las restricciones de entrada en el protectorado británico de Palestina. Al mismo tiempo, el escenario de una victoria aliada asomaba en el horizonte, lo que ofrecía una nueva perspectiva a una Palestina políticamente soberana como hogar del pueblo judío. Arendt participó en el congreso

como observadora. Y quedó muy horrorizada por las decisiones tomadas allí.

FALSA UNIDAD

Desde hacía meses a Arendt le preocupaba que el movimiento sionista se endureciera aún más en su interior y, sobre todo, a la vista de la espantosa situación de los judíos, que se redujera al nacionalismo. Para contrarrestar estas fuerzas, que amenazaban con secuestrar ideológicamente su campaña periodística en pro de un ejército judío, en marzo de 1942 creó un círculo de discusión política, el Grupo de Jóvenes Judíos.

Con ella como motor intelectual, las discusiones giraron en torno a la cuestión del «tipo de entidad política» que debía crear «la juventud palestina».(73) Arendt abordó primero esta cuestión como una teórica política, no como una judía. Esto puede explicarlo el hecho de que allí se interpretaba el problema de los judíos en Palestina solo como un compendio modelo de una situación que, desde luego, afectaba a todos los pueblos y grupos étnicos que aspiraban a tener una representación y una autodeterminación adecuadas como minoría dentro de un verdadero Estado nación; algo que les permitiera preservar su identidad y su idioma, sus particularidades religiosas y culturales y su tradición.

Según los análisis de Arendt, se trataba de la idea fija, surgida en el siglo XIX y vigente en toda Europa, de un Estado nación como «unidad de pueblo, territorio y Estado», que era el verdadero origen de las dos guerras mundiales, así como del moderno antisemitismo (un concepto también hijo del siglo XIX). En palabras de Arendt:

> En aquel entonces, todavía se manifestaba en el antisemitismo un conflicto típico, inevitable en un Estado nación en el que la identidad fundamental de pueblo, territorio y Estado se ve forzosamente alterada por la presencia de otra nacionalidad que quiere preservar, de la forma que sea, su identidad.(74)

Según las decisiones tomadas en el hotel Biltmore bajo la responsabilidad del socialdemócrata (y más adelante primer ministro de Israel) David Ben-Gurión, era justo este modelo de un Estado nación étnicamente homogéneo el que el pueblo judío quería para su hogar en Palestina. Y es que en aquel congreso, además de la exigencia de un permiso para la emigración de dos millones de judíos europeos, se impuso la visión de Palestina como una «comunidad judía» (Commonwealth judía). A la población árabe que residía allí, la mayoritaria, solo le corresponderían derechos de minoría (que no incluían el derecho de voto).

Ello encolerizó a Arendt y, es más, consiguió que se desesperara. En las resoluciones de Biltmore veía glorificado, como una posible solución a la «cuestión judía», y en nombre del sionismo, aquel ideal que, estaba del todo convencida de ello, había llevado en Europa al antisemitismo político y, por tanto, a una «cuestión judía» en el sentido moderno: aquella idea fija de un Estado nación que de manera ideal formase una unidad armónica de pueblo, territorio y Estado (y en la que los judíos como pueblo habían sido percibidos por fuerza como gentes agitadoras).

Para Arendt, la decisión del Biltmore constituía una gran equivocación y, de hecho, una traición a los objetivos en un principio emancipadores del movimiento sionista. Además, la consideraba un desvarío político nada realista y, a medio plazo, autodestructivo. En sus muchos y furiosos textos de las semanas y meses siguientes, consideró un completo absurdo la idea de

conceder, en el mejor de los casos, derechos de minoría a una mayoría de la población (los árabes), dentro de una comunidad judía democrática. Igual de ilusoria le parecía la idea de un Estado nación soberano que tuviera que depender siempre del apoyo militar de otro Estado protector para su existencia y desarrollo. Un destino que, con el mapa delante, parecía inevitable para una Palestina solo judía.

> El nacionalismo ya es malo si no se basa más que en la fuerza bruta de la nación. Pero un nacionalismo que dependa necesaria y reconocidamente de la fuerza de una nación extranjera es, sin duda alguna, peor […]. Incluso una mayoría judía en Palestina […] nada cambiaría en lo fundamental de una situación en la que los judíos deban buscar un poder extranjero para protegerse de sus vecinos o llegar a un entendimiento con ellos.(75)

Por otra parte, el camino elegido haría imposible de manera permanente cualquier coexistencia pacífica con los palestinos árabes y avivaría aún más el antisemitismo panárabe que ya empezaba a crecer con fuerza en los estados vecinos.

Biltmore marcó la ruptura definitiva de Arendt con el sionismo institucionalizado. Pero no por ello dudó ni un instante de la existencia de un «pueblo judío» que durante milenios se había mantenido en el tiempo y en el espacio como una unidad política eficaz y que merecía la libre autodeterminación como pueblo. Ni dejó de hacer valer, como judía, su compromiso de por vida con el objetivo establecido por Theodor Herzl de crear un hogar nacional para el pueblo judío. Solo que no en la forma del clásico Estado nación como los de la vieja Europa.

PROYECTO COSMOPOLITA

Había otras formas de constituirse de forma soberana como comunidad política, algo que su nuevo hogar, Estados Unidos, demostraba. Desde su fundación, había sido creado como una «federación», es decir, se componía «de diferentes elementos, nacionales o de otro tipo político, muy reconocibles, que forman juntos el Estado. Los conflictos nacionales solo pueden resolverse en una federación semejante, porque el problema irresoluble de las mayorías y las minorías había dejado de existir […]. En esta unión, ninguna tiene dominio sobre otras, y todos los estados juntos gobiernan el país».(76)

Era justo esa solución federal —ya fuera como parte de una futura federación europea de estados o de la Commonwealth británica— la que Arendt tenía en mente como ideal para la futura Palestina. Estaba firmemente convencida de que «Palestina como hogar nacional de los judíos solo podía salvarse (como otros países pequeños y otras naciones pequeñas) si se integraba en una federación».(77)

Con este patriotismo judío de signo cosmopolita se sentía como una voz solitaria que clamaba en el desierto de hormigón de Nueva York. Esto no solo se debía a que, en la primavera de 1942, cualquiera que mirara con ojos expertos el tablero de juego podía calificar su visión de bienintencionada y «filosófica». El creciente aislamiento de Arendt dentro de los círculos sionistas estadounidenses y europeos de Nueva York obedecía también a razones sociales y personales concretas. El tono determinaba la música. Y Arendt, «la columnista más joven de Estados Unidos», siempre daba la nota más aguda y estridente. En una época en la que el pueblo judío de Europa se veía ante el abismo de su exterminio, no faltó el sarcasmo, la ironía hostil y unos argumentos que casi equiparaban el racismo nazi con el nacionalismo judío.(78) Como

public intellectual no hacía a todas luces más que encender los ánimos. Creía que se lo debía a los suyos y a sí misma. En nombre de la verdad y la justicia (y también de la libertad de un discurso abierto y público).

Lo que políticamente exigía a los judíos en el momento más oscuro de su historia era, por usar una expresión de Beauvoir, mantener una actitud de «solidaridad metafísica» con todos los pueblos esclavizados del mundo, y ello por su propia libertad. Desde un punto de vista filosófico, era ya mucho pedir. Sin embargo, el realismo político no podía admitir semejante exigencia; al menos en las duras condiciones reales de la época.

PEQUEÑOS CÍRCULOS

Aquello a lo que Arendt —al igual que Beauvoir, Weil y Rand— aspiraba en aquel entonces como filósofa en una misión política real había sido difícil de lograr en cualquier época: eficacia política sin dejar de ser fiel a unos principios, profundidad filosófica y práctica concreta. Sin embargo, en 1941-1942, esta era una empresa descabellada. Ya fuera en París o en Nueva York. Ya fuera en nombre del verdadero socialismo, del cristianismo, del sionismo o de Estados Unidos. Ya fuera en nombre de la solidaridad existencialista, de Jesucristo, de un cosmopolitismo kantiano o incluso de un libertarismo radical. Justo porque todas estas corrientes quisieron pensar políticamente, fueron marginadas políticamente. Si consideramos la historia del gremio de los filósofos, esta no era una experiencia nueva, ni siquiera una que exigiera la pérdida de libertad. Pues ¿desde dónde se tenía una visión más clara de lo que estaba sucediendo? ¿Desde el interior de los acontecimientos o más bien a distancia, desde sus más exteriores márgenes y precipicios?

Pensar, lo que merece tal nombre, vuelve al pensador un ser socialmente solitario, lo cual puede deberse a que su actividad es algo cuyo foco solo puede establecerse sin los otros. Por regla general, sus círculos más íntimos no admiten más que uno o dos confidentes. Y de esto Arendt también estuvo convencida durante toda su vida.

En noviembre de 1942, la columna de Arendt en *Aufbau* dejó de aparecer. Y el Grupo de Jóvenes Judíos era ya, en ese momento, historia. Por eso, no debe entenderse solo como un lamento el que Scholem, amigo de Arendt, volviese a informar meses después sobre la persistencia del *culture shock* (parece que su escritura ya se había despedido de la diéresis alemana): «La gente está muy sola en este país; esto se debe en gran medida al hecho de que todos tienen mucho que hacer y, para la mayoría, la necesidad de ocio, después de un tiempo, ha dejado de existir. Esto trae consigo cierta ausencia permanente (*absent-mindedness*, quiero decir), que hace muy difícil el contacto entre las personas».(79)

Mantenerse alerta en esa ausencia mental. Conservar la necesidad de ocio y de cierta dilación en los quehaceres. Ser activo, pero no estar demasiado ocupado. La clásica actitud existencial de una antigua mujer europea en el Nuevo Mundo. No había que caer, según Arendt, en el abismo, típico del país, entre la «libertad política» y la «servidumbre social»,(80) sino hacer compatible la libertad recién ganada con la propia voluntad; encontrarse una vez más en un «justo medio» bien entendido (y, sobre todo, seguir buscando).

Justo a principios del verano tuvo una nueva oportunidad de hacer todo eso con motivo de su primer empleo académico como profesora asociada en el New Yorker Brooklyn College. Título del curso: «La historia reciente de Europa». En él se concretaba de nuevo un viejo modelo de

vida: periodista y profesora. Y un programa de investigación personal estrechamente relacionado: sacar a la luz los elementos que habían conducido al oscurecimiento entonces imperante (las celebraciones europeas de la muerte en el totalitarismo, su voluntad de opresión por motivos raciales, su idea obsesiva del cuerpo único y unificado del pueblo y el Estado, su lógica del campo de concentración como lugar de deshumanización progresiva; el antisemitismo, el imperialismo, la dominación total). Los orígenes de todo esto se encontraban en el siglo XIX. Había que seguir esa pista.

Arendt ya poseía para eso lo que en verdad necesitaba: la libertad interior de pensar por sí misma, a la persona que más quería como interlocutor y la libertad exterior en un país que permitía la tenacidad, y no solo de palabra. Por decirlo con uno de esos giros idiomáticos que el buen Monsieur Heinrich todavía escribía a diario en su cuaderno, Hannah Arendt era, a finales de 1942, no solo «una tía sensacional» bañada en todas las aguas atlánticas, sino sobre todo una «mujer hecha y derecha».

LA MALDICIÓN DE NIETZSCHE

Podría decirse que casi fue una lástima que Ayn Rand no tuviera el menor conocimiento de los proyectos políticos que, casi de manera simultánea, concibieron Arendt y Beauvoir. Podrían haberla inspirado en el difícil proceso de encontrar un nombre para su propio círculo. Por ejemplo, el de «egoístas metafísicos», «grupo de jóvenes libertarianos» o, por qué no, para epatar, «libertad sin socialismo».

Estas designaciones habrían sido mejores que las propuestas y discutidas en el otoño de 1941, como «vecinos americanos» (Rand: «La gente pensará que esto tiene algo que ver con Sudamérica»),(81) o la que aportó la propia fundadora, «aristócratas intelectuales». Porque eso tampoco era del todo correcto. Más bien agravaba uno de los principales problemas de todo el programa libertariano: la tensión, difícil de solventar, entre el elitismo abierto y el populismo, la maldición de Nietzsche: ¿cómo convencer de forma democrática a la mayoría de que las grandes masas de la población propenden de por sí a la idiocia, de que tener la valentía de usar el propio intelecto siempre ha sido y seguirá siendo el ideal de unos pocos?

Albert Jay Nock se había pronunciado justo en ese mismo sentido en una de las primeras reuniones del grupo: en lugar de luchar en nombre de todos por el modelo de un individualismo político, aconsejó que el ideal de autosuficiencia liberal siguiera cultivándose en círculos muy reducidos. Respecto al trato con las masas, solo había una receta para asegurar la autonomía individual: la distancia social y la independencia cotidiana, sobre todo económica. Simplemente no mezclarse. En vista de la situación, nada más se podía lograr o esperar de manera razonable en ningún momento y en ningún país. Tampoco en Estados Unidos. El querer satisfacer políticamente a todo el mundo con una visión de la vida buena que no tenía otra alternativa, ¿no era ya de por sí un impulso totalitario?(82)

Hasta la crítica literaria Isabel Paterson —hacía ya más de un decenio que era columnista del *Herald Tribune* de Nueva York— hizo, si bien amistoso, un gesto negativo. Y ello a pesar de que, a lo largo de aquel año, Rand y ella habían entablado una amistad tan profunda e íntima que a Rand le hacía recordar la que mantuvo en sus años de juventud en Petrogrado con Olga Nabokov (una hermana de Vladimir Nabokov). Ello no cambió en nada el inquebrantable principio libertariano de Paterson de no unirse nunca a ningún grupo u organización.

RUPTURISTAS ESTADOUNIDENSES

Aun antes de que se iniciara el verdadero proyecto, los «aristócratas intelectuales» no eran más que media docena de oriundos del Medio Oeste, de clase media y con buenas intenciones, además de unos cuantos partidarios neoyorquinos que habían visto reducidos sus antiguos derechos y que estaban muy decepcionados con los republicanos. En lugar de echar a andar con una élite funcional individualista que pudiera ser utilizada para educar a los ciudadanos a pie de calle, primero era necesario, a juicio de Rand, que uno se formarse debidamente. Aquellos señores ni siquiera estaban dispuestos a sacar sus talonarios de cheques, por lo que el movimiento planeado carecía del capital inicial necesario.

Y lo mismo sucedía en el frente personal. Además de trabajar como lectora de guiones para Paramount Pictures, Rand había sido activista libertariana a tiempo completo durante un buen año sin recibir a cambio ninguna remuneración. Por si eso fuera poco, las editoriales rechazaron ocho veces más su proyecto de novela. Para empeorar aún más las cosas, Frank había perdido su trabajo a media jornada como vendedor en un estanco. El trabajo bien pagado todavía escaseaba. Con la insistencia de la tos de un fumador, la recesión persistía en el octavo año del New Deal de F. D. Roosevelt, con lo que incluso una aislacionista convencida como Ayn Rand habría podido saludar sin inmutarse la entrada de Estados Unidos en la guerra en diciembre de 1941.(83)

Eso al menos la exoneró de tener que explicar el fracaso de sus ambiciones políticas. En la exaltación del patriotismo de guerra, los votos del «America First» se retrasarían, era de esperar, durante un tiempo, y en particular las ideas libertarianas en el contexto de una economía de guerra que empezaba a despegar con toda su fuerza.(84) El proyecto conjunto de los «aristócratas intelectuales» murió antes de nacer. Sin embargo, esto no sucedió en el caso del proyecto «Howard Roark».

Todo lo contrario. De forma inesperada (aunque, en realidad, Isabel Paterson tuvo algo que ver), la editorial Bobbs-Merrill, con sede en Indianápolis, mostró un especial interés, sobre todo un lector recién contratado llamado Archie Ogden. Sin hacer caso a la amenaza de un despido inmediato, luchó por el manuscrito. Y, al final, logró su propósito.

El 10 de diciembre de 1941 se firmó el contrato. Aunque el anticipo era mísero (mil dólares) y el plazo de entrega, una vez más, descabellado (el 1 de enero de 1943), al menos volvía a haber un objetivo concreto. Y un camino directo a la única libertad que Ayn Rand —al igual que Simone Weil, Simone de Beauvoir y Hannah Arendt— experimentó como verdaderamente incondicional, la de la escritura como creación.

Con la firma del contrato justo tres días después de Pearl Harbor y solo un día antes de la entrada oficial de Estados Unidos en la guerra, comenzaba el año más feliz y productivo de la vida de Rand.

SOCIAL DISTANCING

En cuanto a la novela, Rand anunció a su nuevo y predilecto editor de mesa el 19 de febrero de 1942: «Estuve y estoy en una orgía de escritura. Trabajo literalmente día y noche. Mi anterior récord fue un turno en el que empezaba a las cuatro de la tarde y solo paraba al día siguiente a la

una de la madrugada (con una sola interrupción para comer). A menudo no puedo hacer esto, pero en esas horas he escrito hasta el momento las mejores cosas. No me cambio de ropa durante dos o tres días, me acuesto en el sofá durante unas horas para dormir y luego continúo».(85) Apenas salía de su apartamento, evitaba todo contacto social, excepto las reuniones de los domingos con Isabel Paterson, y reducía al mínimo la higiene personal, además del sueño. Solo se aseguraba el suministro de energía necesario: cigarrillos, chocolate, bombones.

Durante 1942, como un ideal con el que había soñado desde hacía más de diez años, Rand estuvo a punto de dejar de ser humana para convertirse en una máquina de carne y hueso que escribía, pues llegaba a producir unas veinticinco páginas manuscritas por semana (listas para imprimir). Eso era ella, esa era la existencia que quería: independiente, responsable y creadora de sí (y, en un sentido importante, creadora de valores). No pensaba en los posibles lectores, en la sociedad y en los «críticos». Lo único que contaba en aquel proceso era la solidaridad metafísica con la propia obra; la vida de un autor enfocada como la encarnación ejemplar de un egotismo sobrehumanamente productivo. ¿Quién necesita un mundo exterior cuando puede crear el suyo en su interior? (Y el marido se ocupaba de las labores diarias.)

Ni siquiera el año como activista política lo había perdido del todo. Las antiguas convicciones se perfilaban con mayor claridad y adquirían una nueva y particular comprensión. Sobre todo en relación con la pregunta decisiva, ya formulada por Rand en su diario filosófico de 1934, de «si la ética es un concepto social necesario y fundamental»: «¿Existen sistemas éticos orientados preferentemente a un individuo?».(86)

Mientras que, en la década de 1930, la tensa relación terminológica entre «individualismo» y «colectivismo» era determinante, Ayn Rand introducía ahora el concepto de «altruismo» como el auténtico enemigo de la libertad. «Altruista» era quien cifraba su comportamiento ético sobre todo en su relación con los demás. En otras palabras, quien orientaba sus pensamientos, actos y afanes a la existencia de los otros y sus intereses, ya fuera con el objetivo, sediento de poder, de la subyugación o de la manipulación, o con el objetivo sacrificado de favorecerlos o incluso «salvarlos». Al final, todo dependía de quién era el destinatario real de la acción ética: yo o el otro. En consecuencia, anotó Rand en su diario de pensamientos de 1942, «cuando los hombres creen que su principal virtud son los demás, solo tienen dos alternativas: hacer (servilmente) lo que los demás creen o imponerles sus propias creencias por su bien».(87) En otras palabras: ayudar al destinatario de la acción supuestamente ética solo en el modo de sometimiento. Ya sea sometiéndose a él o reprimiéndolo. No había una tercera opción.

Una ética cifrada en el otro —Sartre no habría podido formularlo con más energía en aquel momento— era pues, por fuerza, una ética de la mutua afirmación, ligada necesariamente a la privación de la autonomía en ambos polos de la pareja. La única forma de escapar a esa situación era rechazar cualquier tipo de implicación del otro en el acto de la autodeterminación ética. No la libertad «para», «por» o incluso «con» el otro, sino el estar libre «del» otro. «Egoísmo [*selfishness*] no para aplastar a los demás, sino para ser *independiente* de los demás.»(88) Justo porque el egoísta randiano reconoce de manera incondicional a los demás en su existencia, justo porque también ellos están ahí en un sentido importante —y con la misma presencia y valor que uno—, resulta esencial para él desentenderse por completo de su existencia y de cualquier necesidad que ellos tengan si comprometen su propia voluntad.

Lo único que, en realidad, hace posible la libertad recíprocamente concedida y la garantiza es, por tanto, una actitud coherente de «independencia metafísica», no de «solidaridad metafísica». La única forma en verdad no violenta de entrar en contacto con el otro y de reconocerlo sin

ningún tipo de cortapisas como persona igualmente libre es contractual, como un buen trato. «Mi palabra es sagrada. O lo tomas o lo dejas. Y atente a las consecuencias.» Sin embargo, la forma socialmente más flexible de lograr con certeza los objetivos de intercambio es la pecuniaria: por medio del dinero. Y, en este sentido, la única forma económica que permite un intercambio verdaderamente no violento entre individuos es el capitalismo en la modalidad de un absoluto *laissez-faire*. Por último, el único sistema legítimo de gobierno en este sentido es una democracia tan limitada en las intervenciones estatales como directa en las consultas.

Para Rand, todo este lote de convivencia libre no solo estaba probado en la práctica y era, por experiencia, el menos malo para los seres humanos, sino que era algo más que eso: era trascendental. No solo funcionaba bien, sino que era el propio bien para ellos. Lo bueno por excelencia. Porque no había más fuente de valor que el hombre (y, aunque la hubiera, el individuo tendría primero que decidirse con libertad por ella).

Sin embargo, cada desviación voluntaria de este ideal significaba a todas luces tomar el camino de la esclavitud autoimpuesta: éticamente como altruismo, económicamente como socialismo, religiosamente como fundamentalismo y políticamente como totalitarismo. Por supuesto, también había gente que anhelaba justo eso. Eran las mismas personas que no habían sido capaces de encender o alimentar dentro de sí el fuego creativo de la libertad, y que, por ello, en lugar de confiar en la exigente aventura de su propia búsqueda de la felicidad, preferían que todos se vieran cercados y limitados por todos. El «principio Toohey» en las formas que han cundido en la civilización.

Pese a que todo esto no estaba fundamentado en una lógica estricta, ni cada transición conceptual clarificada y pulida, en 1942 esos principios proporcionaban a Rand una matriz interpretativa que le permitía estructurar la novela en tres planos a la vez: como representación de una lucha supratemporal entre ideales evolutivos radicalmente antagónicos en la psique de cada individuo, como interpretación de la tensión en que Estados Unidos se hallaba en vísperas de la Segunda Guerra Mundial y como una doctrina, vertida en el molde de una novela, que, en tiempos de oscuridad, prometiera una salida del infierno del otro (con el religiosamente enaltecido Howard Roark como figura redentora).

En diciembre, tras doce meses de frenesí creador ininterrumpido, Rand alcanzó el punto culminante y final de su obra con la apología de Roark ante los doce miembros del jurado. Como un Sócrates del auténtico Estados Unidos, Roark, en nombre del pueblo, se presenta ante el jurado, con el propósito de encarnar de modo ejemplar, ante aquel y para todo el mundo, los valores, respetados por todos, en los que se basaban tanto la Declaración de Independencia como la Constitución de Estados Unidos.

LA DEFENSA DE ROARK

El delito del que se acusa a Roark no es corromper a la juventud ni blasfemar contra los dioses. Al principio parece algo mucho más banal, pero, examinado más de cerca, se antoja aún más peligroso para la cohesión del tejido social. Él en persona demolió con dinamita parte de un proyecto de viviendas sociales que había diseñado cuando faltaban unos días para que se terminara, y todo porque un comité público que asesoraba al proyecto de construcción (bajo la dirección de Toohey) había exigido cambios menores en el diseño original y, con posterioridad, los había aplicado sin el consentimiento de Roark (en rigor, se trataba de un incumplimiento de

contrato). Lo que el jurado debía juzgar no era, por tanto, ni el delito ni los hechos consumados, porque Roark no los negaba en absoluto, sino solo la relevancia y, por ello, la justificación de su motivo.

Ese motivo estaba, en palabras de la fiscalía, claramente «fuera de las emociones humanas normales. A la mayoría de nosotros nos parecerá monstruoso e inconcebible […]. Del mismo modo que la dinamita destruyó el edificio, ese motivo hizo volar toda humanidad del alma de este hombre. Nos encontramos […] con el explosivo más peligroso de la Tierra, el egotismo [*egotism*]».(89)

Ahora le tocaba a Roark explicarse. Ha renunciado a su derecho a tener un abogado. Habla por sí mismo. Como un bendito ciego a todo lo que pueda apuntar a una posible traba, se presenta sin más ante el jurado como «un hombre que no conoce el miedo» («a man innocent of fear»).(90) Una relevante formulación que, por supuesto, es fruto de la convicción de Rand del completo control que la mente tiene de la propia vida emocional. Hay sentimientos y afectos irracionales de los que una existencia humana puede ser culpable; el miedo en primer lugar. También el remordimiento y la falta de iniciativa. Todos ellos son pasillos hacia el vacío interior y, por tanto, puertas de entrada para el otro. Naturalmente, son cosas ajenas a Roark. Él no es más que puro entusiasmo por la acción y la plenitud, un hombre guiado por su imaginación y por su poder creador, incitado por el fuego de su genio.

Es lógico que su defensa arranque con Prometeo, el primero de todos los creadores humanos: «Hace miles de años, un hombre fue el primero en descubrir cómo hacer fuego. Es probable que fuese quemado en la hoguera que había enseñado a encender a sus hermanos».(91)

De este modo se establece el gran punto de partida y el tema capital: el individuo innovador como la verdadera fuerza motriz de todo el progreso de la civilización (en conflicto con la envidiosa «caterva»). La luz de la razón creadora contra la oscura ausencia de espíritu que caracteriza a la autonegación. El valiente y progresivo yo contra el estancamiento voluntario del «uno».

Pero ¿qué impulsa al verdadero creador, en qué radican los auténticos motivos de sus acciones? Según Roark, no es la voluntad de ser de algún modo útil o servicial a sus semejantes. Más bien es solo la búsqueda de solución a un problema desde su cabal saber y entender. Esto es, la voluntad de verdad en la propia obra.

Si se trata de un problema nuevo, su solución no puede encontrarse nada más que recurriendo a normas y a procedimientos ya establecidos por otros. La creatividad supone por fuerza la voluntad de desviarse con plena confianza en sí mismo, y ello también y sobre todo en la esfera social. Los verdaderos creadores, los motores de todo el progreso humano, son solitarios, y así es como debe ser. Por esa razón son castigados por las masas, proscritos y, con demasiada frecuencia, linchados. O, más raramente, celebrados por aquellas, puestos en un pedestal y hasta idolatrados. Ambas cosas son igual de dañinas para el individuo creador, ambas acaban siendo igual de peligrosas. No actúa contra otros, ni tampoco en su beneficio, sino que lo hace con total «independencia». Los otros, como mucho, aprecian su trabajo.

Tal y como Roark explica la situación al jurado, la fuente de la verdadera creatividad y la de la razón pragmática son idénticas. En los últimos tiempos solo hay una forma de pensar y de razonar. Y esta es la misma para todos los hombres. Incluso más que una habilidad conscientemente controlable, es la característica exclusiva del ser humano. Sin ella, no sería capaz de sobrevivir. Con ella puede lograr todo.

Sin embargo, pensar, en particular en el importante sentido de crear, es algo que solo puede

hacer cada cual por sí solo.

> No existe algo como un cerebro colectivo o un pensamiento colectivo […]. Nadie puede usar sus pulmones para respirar por otro. Ningún hombre puede utilizar su cerebro para pensar por otro. Todas las funciones mentales y físicas son personales. No pueden ser compartidas ni transferidas.(92)

Para Roark, esto supone que los derechos de autor deben ser protegidos y defendidos. Son una parte esencial de la integridad de una persona como una unidad creativa de cuerpo y espíritu. Quienquiera que usurpe violentamente estos derechos atenta contra los cimientos de una civilización de libertad y progreso. Por tanto, una sociedad buena y justa protege siempre esta integridad de la violenta intervención de otros.

La protege en especial de la intervención de aquellos que no pueden y, sobre todo, no quieren crear. Aquellos que, como seres humanos, prefieren refugiarse en la ilusoria seguridad del «uno» y su «buena compañía». Aquellos que de forma deliberada ponen obstáculos y combaten al creador por razones bajas y viles, en general en el (propagandísticamente pervertido) nombre de todos. Los *second-handers* y su ideología de la dependencia, la intercambiabilidad individual y, por tanto, la exigida modestia de cada individuo en nombre de todos los demás. En suma, los altruistas: «El altruismo es la doctrina que exige que se viva para los demás y se ponga a los demás por encima».(93)

Lo que, según Roark, hace que esta ideología sea tan destructiva no es solo su profunda distorsión psicológica, sino sobre todo su impracticabilidad *de facto*. Los altruistas exigen, literalmente, lo imposible.

> Nadie puede vivir por otro. Nadie puede compartir su mente, como nadie puede compartir su cuerpo. Sin embargo, el *second-hander* ha explotado el altruismo y ha invertido el fundamento de todos los principios morales. A los hombres se les ha enseñado todo lo que destruye al creador. Se les ha enseñado que la dependencia es una virtud. El que trata de vivir para los demás es un ser dependiente.(94)

La verdadera elección de toda persona racional con respecto a sus semejantes no tiene, por tanto, como alternativa la «esclavitud» o la «dominación», sino la «dependencia» o la «independencia». Esta declarada voluntad de independencia —y ¿en quiénes, más que en los estadounidenses, estaría culturalmente más presente?— no es una cuestión del talento o de la capacidad intelectual de cada uno. Nadie es tan ingenuo como para mostrarse tal cual es. De lo que se trata es, ante todo, de tener la valentía de usar con independencia la propia mente; es la voluntad de decir «“yo” quiero», «“yo” puedo y haré esto» con total seguridad. Este acto no tiene nada de elitista; al contrario, es, como opción existencial, el más igualitario, digno y democrático que pueda imaginarse.

> Los niveles de capacidad varían, pero el principio básico es el mismo. El nivel de independencia, iniciativa y amor personal de una persona por su trabajo determina su talento como trabajador y su valía como ser humano. La independencia es la única medida de la virtud y la valía humanas. Lo que una persona es y lo que hace de sí misma; no lo que ha hecho o dejado de hacer por los demás. No hay ningún sucedáneo de la dignidad personal. No hay otra regla de la dignidad personal. En todas las relaciones legítimas, nadie es víctima de otro.(95)

Por esta razón, solo una comunidad que se base en este valor y lo proteja en una Constitución puede prosperar y florecer como nación. Como la «Tierra de la Libertad». Lejos del nacionalismo de masas del gran colectivo, Roark le habla al jurado como un patriota

estadounidense de la Constitución:

> Vean los resultados de una sociedad construida sobre el principio del individualismo. Este es nuestro país. El país más noble de la historia de la humanidad. El país de los mayores logros, la mayor prosperidad, la mayor libertad. El país que no se basa en el servicio desinteresado, en el sacrificio, en la renuncia o en cualquier prescripción del altruismo. Se fundó en el anhelo de la felicidad. Su propia felicidad. No la felicidad de otro. Un motivo privado, personal e interesado. Vean los resultados. Escuchen a su propia conciencia.(96)

Ni un paso atrás frente al altruismo. Ni un paso atrás frente a sus exigencias. Ni un paso atrás frente al socavamiento de los únicos derechos que deben ser defendidos de forma incondicional y sin reservas en nombre de la independencia y la integridad de cada ser humano racional, hombre o mujer: ¡sus derechos de propiedad intelectual y física!

La demolición del modelo de la colonia Cortlandt, que él y solo él ideó, no solo era un derecho de Roark, sino incluso su deber de auténtico estadounidense. Fue un acto de defensa de los valores en tiempos oscuros. Por supuesto, lo hizo solo para sí mismo, por motivos —la fiscalía tenía toda la razón— puramente egoístas. Sin embargo, lo hizo en nombre de todos los seres dotados de razón y, por tanto, favorecedores de la libertad de su país (y de este mundo):

> Ahora saben por qué volé Cortlandt […].
>
> Estoy aquí para decir que no le doy a nadie el derecho a un solo minuto de mi vida. O a un ápice de mis energías. O a cualquiera de mis logros. Sean quienes sean y cuantos sean los que lo reclamen, y por grande que sea su necesidad.
>
> He venido aquí para decir que la integridad del trabajo creador de una persona es más importante que cualquier tipo de caridad. Quienes no entienden esto son los que destruyen el mundo.
>
> He venido aquí para imponer mis condiciones. No estoy dispuesto a vivir por los demás.
>
> No reconozco ninguna obligación hacia los hombres, excepto una: respetar su libertad y no involucrarme en una sociedad de esclavistas. Me gustaría darle a mi país los diez años que tenga que pasar en prisión en el caso de que mi país ya no exista. Los gastaré en memoria y gratitud por lo que mi país fue una vez. Mi negativa a vivir y trabajar en el mundo que ha ocupado su lugar será un juramento de lealtad.(97)

EL VEREDICTO

El veredicto está en manos de los miembros del jurado. De cada uno de ellos. Y por supuesto, en la situación dada, tiene un especial atractivo imaginar a Hannah Arendt, Simone Weil y Simone de Beauvoir en persona, en 1942, como miembros de ese jurado de ficción. ¿Cómo habrían juzgado las razones de Roark? ¿Cómo habrían considerado su defensa? ¿Cómo habrían diseccionado sus argumentos? ¿Y cómo habrían visto su actuación?

¿Era en verdad el simple acto consciente del «yo quiero» lo que daba valor y dignidad al hombre como ser finito? ¿O no estaba también su fuente fuera de sí mismo, quizá incluso fuera de este mundo? ¿Podría un yo de carne y hueso determinarse él solo libremente con independencia de los demás o, por el contrario, solo por medio de ellos y con ellos?

¿Qué decir de la espontaneidad y la obstinación de la vida emocional? ¿Debían someterse sin condiciones a la mente? Y, en caso afirmativo, ¿qué consecuencias tendría ello para la individualidad del propio devenir? ¿Era Roark, en realidad, el paria creador que se presentaba como tal o era el prototipo de un *parvenu* narcisista obcecado? ¿Estaba realmente como ser humano más allá de todo culto clásico del genio o deseaba más bien que otros lo subieran a aquel estrado?

¿Y qué decir de la identidad de pensamiento estrictamente lógico y aliento creativo que él defendía? ¿Había realmente solo una lógica para indagar, solo una lógica para conocer y juzgar? ¿Qué originaba el proceso creador? ¿Hasta qué punto se podía reivindicar una idea como propiedad privada cuando, parecía obvio, no era algo que un creador pudiera producir sin más cuando quisiera?

¿Estaba el mundo, como argumentaba Roark, hundiéndose realmente en una orgía de altruismo y autoinmolación? ¿O no era más bien la voluntad de poder propia e incondicional de individuos maniacos? ¿Era en los hombros de gigante donde descansaba toda la carga del progreso de la civilización? ¿O era más bien en las espaldas, siempre encorvadas, de los que sufrían la sistemática explotación de unos pocos?

Y por último, pero no menos importante, ¿qué se podía decir del lenguaje con el que Roark se había dirigido al jurado? ¿Era también ese lenguaje, en su origen, obra de un genio primitivo, egoísta, de tiempos remotos? ¿Se podía decir con seguridad que hablaba un ser humano? ¿Podía entenderse el lenguaje como un medio de comunicación y de pensamiento cuando aquel era moldeado con independencia de la existencia de otros hombres?

Las discusiones a este respecto entre Beauvoir, Arendt y Weil seguramente habrían durado varios días, puede que hasta varios años (o varios siglos). Y sin dar lugar a un veredicto unánime. ¿Cómo podía ser de otro modo entre filósofos independientes? Solo los papanatas o los ideólogos consideran que el pensamiento busca el consenso.

En la ficción, realmente existente, de Ayn Rand, el jurado, compuesto sobre todo por representantes del sentido común norteamericano —ejecutivos, ingenieros, camioneros, electricistas, albañiles—, solo necesitó unos pocos minutos para tener su veredicto.

—Señor presidente del jurado, ¿tiene ya su veredicto?
—Sí, señor.
—¿Cuál es el veredicto?
—No culpable.(98)

Cuando Rand escribió estas líneas, dejó atrás doce meses de aislamiento social y un ininterrumpido arrebato creador. El 31 de diciembre de 1942 entregó a Archibald Ogden el manuscrito completo de su puño y letra. Así cumplió su parte del contrato. No le debía nada a nadie. Sobre todo no a sí misma. A partir de entonces, la obra estaba en manos de otros. Y cualquiera que fuese el juicio que mereciera, en ese momento sabía exactamente lo que había hecho y creado. Fue una sensación sublime.

VIII

Fuego
1943

Rand y Beauvoir conocen la gloria; Arendt mira el abismo, y Weil cruza el último umbral

EN HUELGA

«No soy una altruista. He dicho lo que tenía que decir. Si esto no gusta a los lectores, ¿por qué habría de continuar esforzándome en ilustrarlos?»(1) Solo seis semanas después de publicarse, el destino de su segunda novela también parecía sellado. No hubo publicidad. Ni rebajas en las ventas. Ni siquiera críticas negativas. No ayudó el que Isabel Paterson, por su parte, empezara a revelar la razón de sus propios fiascos. Ocho novelas hasta la fecha. Ninguna se había convertido en un éxito. Solo unas semanas antes de que viera la luz *El manantial*, de Rand, se publicó el libro de no ficción de Paterson más ambicioso hasta la fecha, *The God of the Machine*, una oda con bases históricas y culturales a la libre empresa y a la creatividad del individuo. También sin mayor repercusión. ¿Qué esperaba la amiga? ¿Vender cien mil ejemplares?(2) ¿De una novela filosófica? ¿Y en el Estados Unidos de Franklin D. Roosevelt?

Durante dieciséis meses se había matado a trabajar sin parar. Todos los días, hasta abril, había estado dedicada a las correcciones. Al final solo pudo hacerlo con estimulantes.(3) Rand estaba demasiado agotada para poder tranquilizarse. Una cultura que permanecía sorda incluso a un libro como el suyo merecía su desaparición. «¿Qué tal, Pat, si me declaro en huelga, y no solo yo, sino todas las mentes creativas del mundo?»(4) ¿Y si simplemente desconectaban la «máquina»? En otras palabras, una revuelta coordinada de los creadores, hasta que incluso el colectivista más recalcitrante tuviera que reconocer en público quiénes eran los verdaderos responsables de todo. Sería una buena novela, añadió Rand después de una breve pausa en la conversación. Nadie la escribiría. Ella no. Al día siguiente, ella se dedicaría a buscar un trabajo absurdo. Como Frank, se aislaría en un exilio interior y escribiría de noche. Aunque no para el mundo de hoy, sino para la posteridad. Estaba harta.

NO FICCIÓN

Mientras en julio de 1943 Rand no hacía, literalmente, nada por primera vez desde su llegada a Estados Unidos, *El manantial*, de forma sorprendente, ganaba lectores en Estados Unidos. La simple publicidad del boca a boca había logrado que la primera edición (ocho mil ejemplares) casi se agotase. Ya era hora de escribir algo más. Para continuar alimentando la débil llama. Recién recuperada, Rand informó a su editor sobre su nuevo proyecto a mediados de agosto.

16 de agosto de 1943

Querido señor Ogden:

Actualmente estoy trabajando en un libro breve que no es de ficción. […] Su título provisional es «La base moral del individualismo». […] El libro expondrá de manera sencilla y específica las tesis de *El manantial*, esto

es, la integridad y el poder de autoconservación, consustancial al hombre, la presentación del altruismo como una falacia y como un mal moral básico, la definición de una ley moral que no esté basada ni en el sacrificio por los demás ni en el dominio sobre los demás, sino en la independencia espiritual […]. Y trazará las líneas del sistema social, político y económico que se puede deducir de su naturaleza moral; esto es, las del sistema capitalista: su significado, sus principios y su naturaleza como el único sistema «moral» de una sociedad.

El capitalismo no tiene todavía un fundamento moral real […], hemos construido toda una civilización sobre este fundamento […], se ha enseñado como el único sistema viable, realista, pero no como un sistema ético.(5)

Ningún ser humano, en especial aquel que anhela la libertad, vive solo de pan, sino ante todo y sobre todo de ideas. Si quiere vivir bien, más le vale que estas sean verdaderas y estén bien fundadas. La tarea estaba planteada de manera clara: presentar el capitalismo como la única expresión verdadera de una coexistencia moral, la única forma real de luchar por la libertad y la autodeterminación. Su promesa de ganancias no es ante todo material, sino espiritual. Su ideal no es la prosperidad, sino la autonomía. Su objetivo no es la riqueza, sino la autorrealización. Su ideal no es la explotación, sino la independencia. Lejos de ser un mero «mal menor», es más bien la expresión lógica del propio bien. «Debemos entender y aceptar el individualismo como ley "moral", y el capitalismo, en su aplicación, como su expresión adecuada. Si no hacemos esto, el capitalismo no podrá salvarse. Y si no puede salvarse, estamos acabados; todos nosotros. Estados Unidos, el mundo; cada hombre, cada mujer y cada niño. Entonces no quedará nada más que la vuelta a la caverna y el garrote. Observe el ritmo de la destrucción actual. Una idea es culpable de esto; una doctrina falsa y fatal. Otra idea puede ponerle freno, una verdadera.»(6)

¡TRATO!

Nunca escribió ese libro. Las fuerzas libres del mercado —y, en particular, las del espíritu randiano— querían que las cosas cambiaran solo un mes después. De manera sorprendente, Ogden dejó la editorial en septiembre. Al mismo tiempo *El manantial* aparecía por primera vez en las listas de best sellers de las costas Este y Oeste. La cuarta edición se imprimiría en octubre. El departamento de marketing anunció una nueva campaña publicitaria a escala nacional para las ventas de Navidad. A Rand no le quedó más remedio que creer en la suerte. ¡Se lo había imaginado exactamente así! ¡Eso fue exactamente lo que profetizó a los suyos! No quedaba ya ni rastro del hastío de junio. Más bien rebosaba de nuevas energías. Isabel Paterson debía ser la primera en saberlo.

6 de octubre de 1943

Gracias, querida, por todo lo que has dicho. Ante todo, por haberme llamado tu hermana […]. Sé que ahora debo escribir «The Strike».(7) Me doy cuenta de que estoy dejando a un lado todo lo demás y que solo pienso en el argumento, algo que no debería hacer ahora mismo. A todas luces, me ha atrapado […], así es como suele empezar todo conmigo. Así que Dios me ayude, y a ti, y a Frank.(8)

Hasta Hollywood se había dado cuenta del fenómeno «Manantial». A mediados de noviembre, Rand recibió una llamada del estudio Warner Brothers, que de inmediato pasó a su nuevo agente, Alan Collins. Este pidió veinticinco mil dólares por los derechos de la película, pero se conformó con veinte mil. Esto haría que su clienta compitiera en la misma liga que Dashiell Hammett y John Steinbeck. Y, sobre todo, ella podría tener la vida resuelta durante los siguientes años. *El*

manantial empezaba a ir por el camino que Rand imaginaba. Conocía el negocio y sus márgenes, y ordenó a Collins que exigiera cincuenta mil dólares. Sin hacer ninguna concesión. Ni un centavo menos. O no habría trato.(9)

Fue Frank quien hizo la llamada crucial. Rand debía escribir el guion, al menos una primera versión. Y, para ello, tenía que volver a Hollywood con todos los gastos pagados (quinientos dólares mensuales). Y, sí, ¡cincuenta mil por los derechos!

Para celebrarlo, los dos fueron al restaurante de la esquina a comer (esta vez pidieron los menús más caros), y luego permanecieron despiertos toda la noche, soñando, imaginando. Resultó que su madre tenía razón: «Incluso Hollywood tendría que reconocer algún día que un “blanco” es un “blanco”».(10) Aunque habían pasado años sin tener señales de vida de su familia. El sitio de Leningrado entraba en su tercer invierno.

El mismo día en que se firmó el contrato, Rand fue conducida por su marido a una peletería de la Quinta Avenida: «Escoge ahora un abrigo, el que quieras, pero que sea de visón». Rand escogió uno de dos mil cuatrocientos dólares, se lo llevó puesto y se encaminó hacia la sede del diario de Paterson.(11)

¡Solo el lumpen es modesto! Además, explicaba como la genuina neoyorquina que con el tiempo llegó a ser, debido al «asqueroso sol californiano» no era nada previsible cuándo podría lucirlo de nuevo. Ya en diciembre debían viajar a Hollywood. Frank, en particular, ya no podía esperar más. La primera etapa del viaje fue la del tren que llevó al matrimonio a Chicago. ¡En primera clase, con un auténtico filete de carne en el vagón restaurante!(12) Muy cerca ya del ideal (al menos en aquel momento).

Nada más llegar a Hollywood, Rand se puso a escribir el guion. Su primera anotación fue del 13 de diciembre de 1943. Decía: «*Leitmotiv*: integridad humana».(13)

OTRO TREN

«Ayer terminé mi mudanza y comí patatas asadas, luego tomé el tren. Mi querido pequeño, asegúrese de reservar un asiento, porque estos pasillos son terribles.»(14) Sartre todavía tenía que terminar, en las habitaciones recién ocupadas del hotel Louisiane, cierto guion con una remuneración principesca, por lo que Beauvoir se marchó antes, a principios de julio, de vacaciones de verano a la norteña Roanne. Allí tenían que reunirse y hacer nuevos proyectos. Por lo que pudiera pasar en otoño en París, el regreso a su vida anterior estaba descartado. Por orden del ministerio, Beauvoir había quedado, desde el 17 de julio de 1943, incapacitada para ejercer la docencia. La acusación de la madre de Sorokin de seducción sexual a una persona bajo tutela no pudo probarse en el curso de la investigación, que duró año y medio, pero la simple sospecha bastó para que a Beauvoir le retirasen su autorización para impartir clases. Con lo cual, en aquel verano de 1943 Beauvoir se convirtió de manera oficial en lo que siempre había querido ser desde su juventud, una escritora y filósofa independiente.

Su primera novela sería publicada a finales de agosto por Gallimard. El contenido intelectual de la obra databa de años atrás y las situaciones de las relaciones en las que se basaba eran ya lo de menos. Sin embargo, resultaba indudable que serían justo estos aspectos los que se destacarían en particular cuando apareciera la obra. En buena medida debido a la celebridad de Sartre.

Como para ilustrar qué significaba figurar como autora ante el público, durante el viaje en tren

se entabló, en el compartimento de Beauvoir, una discusión entre críticos como la que entretanto se producía, de la misma forma u otra algo distinta, en todo el país: «Me ha divertido mucho […]. Hicieron una comparación entre *El extranjero* y *La náusea* en favor de Camus, porque encontraban aburrida *La náusea*, a pesar de sus hermosos capítulos, y luego el que llevaba la voz cantante afirmó que en *Las moscas* había, con todo, cosas buenas y que era extraño que no hubiera gustado».(15)

Sí, la última obra de Sartre había sido un fiasco en junio. El porqué seguía siendo un misterio también para Beauvoir. Abordar asuntos políticos recurriendo a temas antiguos era entonces algo muy habitual, puesto que, de hecho, era la única manera de poder evitar la censura. O a Sartre le habrían reprochado una cosa en concreto, la propia representación. Y encima en el Théâtre de la Cité, el antiguo Teatro Sarah Bernhardt. Además, suscitaba bastantes envidias, sobre todo entre aquellos que no ocultaban sus sospechas de que era un colaboracionista.

EXCESO CREADOR

Al menos Camus había elogiado con profusión la obra. Justo después del ensayo general, los asistentes fueron a tomar una copa y discutieron hasta bien entrada la madrugada (y bromeaban: *El extranjero*, *La náusea* y *La invitada*, ¡el nuevo trío del nuevo existencialismo! ¿Por qué no?).

A pesar de toda la improvisada afinidad, las diferencias filosóficas entre Sartre y Camus siguieron siendo palmarias aquella noche. Pero ¿qué significaba esta tensión para el pensamiento de Beauvoir, especialmente para la cuestión de cómo debía precisarse la «solidaridad metafísica» desde una concepción existencialista de la libertad?

¿Qué era lo que creaba el vínculo con el otro? ¿Qué tipo de responsabilidad implicaba su existencia? ¿En qué sentido constituía una amenaza y en qué sentido una condición para mi libertad?

Como electrizada por los nuevos estímulos, el ensayo prometido a Jean Grenier, editor de Gallimard, fluyó de su pluma en pocas semanas. De un total de cien páginas, hasta su título seguía la moda del recurso a lo antiguo: *Pyrrhus et Cinéas*.(16) Estaba muy satisfecha con él. La idea capital parecía dar fruto: era necesario, por la libertad de los proyectos propios, querer y promover a toda costa la libertad de los demás. Porque: «La libertad del otro solo puede servirme de algo si mis objetivos pueden servir a su vez como punto de partida para el otro; utilizando la herramienta creada por mí, el otro prolonga su existencia».(17)

La inminente publicación de un libro era un excelente ejemplo de ello. Después de todo, un libro no se escribe para otros, como tampoco para uno mismo como alguien ya existente, sino, más bien, para renovar el propio yo en el proceso de escritura y exceder creativamente sus antiguos límites. O, en otras palabras, para trascenderse a sí mismo.

> El hombre no se trasciende a sí mismo «por el bien» del otro; se escriben libros, se inventan máquinas que nadie había pedido. Tampoco «por el bien» de uno mismo, porque el yo solo existe por el proyecto que lanza al mundo. El hecho de la trascendencia es previo a todo objetivo, a toda justificación.(18)

En lo que respecta al estímulo humano básico para el proyecto creador, debían evitarse ante todo dos interpretaciones equivocadas: así como este no se lleva a cabo para satisfacer o atender las necesidades ya existentes de otros (sean estas cuales fueren), tampoco se ejecuta en nombre de

un yo cuya esencia tendría que ser definida o comprendida con precisión antes del propio acto de proyectar algo. La existencia de un ser humano —que de forma permanente hace nuevos proyectos— siempre precede a su esencia. Y eso sin que esta pueda contenerla nunca.

La importancia de los demás en este proceso de autodinamización continua radica, primero, en dar testimonio de ese movimiento y en asignar a sus resultados un lugar que asegure su significado en un mundo compartido por todos; y que, de este modo, otorgue un punto de partida para un posible nuevo proyecto a cada existencia individual.

> Esta es mi situación ante los demás: los hombres son libres, y yo soy arrojada al mundo entre esas libertades ajenas. Las necesito, porque, si rebasara mis propios objetivos, mis actos se congelarían y caerían sobre sí mismos si no fueran llevados hacia un nuevo futuro por nuevos proyectos.(19)

La existencia humana aparecía así, a los ojos de Beauvoir, como un movimiento de libertad que no quiere concluir y que se reencuentra y se reinventa continuamente delante del otro. Sin la aceptación independiente de sus obras por los otros, esta dinámica se paralizaría pronto. Sin su aliento vivificante, el fuego de la libertad se apagaría pronto.

Poco antes de la publicación de su primera novela, Beauvoir definía en su ensayo *Pyrrhus et Cinéas* la relación (protectora de la libertad) con el otro comparándola con unos niños que se suben uno encima de otro para saltar un muro o para superar un obstáculo, al no poder hacerlo sin ayuda. Uno sostiene el proyecto de otro con el simple peso de su libre existencia, pero cada uno sigue siendo responsable de sus propias acciones en su propio camino. Con una metáfora solo un poco más fija, que puede entenderse también como una descripción (muy idealizada) de la dinámica que caracterizó a la vida de la «familia» de Beauvoir y Sartre durante años, esta añadía: «Nuestras libertades se sostienen mutuamente como las piedras de una bóveda que no se apoya en ningún pilar».(20)

FUTURO ABIERTO

A finales de agosto, Sartre y Beauvoir se dirigieron de nuevo a La Pouëze, donde estaba la villa de madame Morel. Querían escribir allí el resto del verano. Beauvoir, el comienzo de una tercera novela, cuyo título, *La sangre de los otros*, había tenido en mente durante algún tiempo. Y Sartre, una obra teatral con un pequeño elenco, «Los otros». Fue algo más que hacer dedos; sobre todo quería ayudar a Wanda, que, como Olga, también actuaba, a conseguir su primer papel. (Más adelante la obra se titularía *A puerta cerrada*.)

El tren de enlace se había retrasado en Angers. Mientras Beauvoir se tomaba un descanso en un café, Sartre se acercó a ella desde la estación «agitando un periódico». Había llegado el momento: «La primera crítica de *La invitada* se publicó en *Comœdia* […]. Nunca volvería a alegrarme tanto un artículo […]. Esa reseña, escrita por un verdadero crítico, impresa en una verdadera revista, me confirmó, negro sobre blanco, que había escrito un verdadero libro, que de repente era una verdadera escritora. Me dejé llevar por la alegría».(21)

Sartre también recibió buenas noticias. Sus guiones habían sido aceptados y el dinero estaba asegurado: «No tema […], lo tendremos fácil el año que viene».(22) Sobre todo porque, durante otra breve estancia en la capital, había conseguido para Beauvoir un puesto bien remunerado como redactora en la Radiodiffusion Nationale (RN, una emisora estatal también conocida

popularmente como Radio Vichy).

Cuando, en octubre, regresaron a París, la novela de Beauvoir era un tema de conversación que iba mucho más allá del ambiente de Montparnasse. Como era de esperar, fue sobre todo el *ménage à trois* lleno de acción lo que estimuló la fantasía de los lectores. «No interferí en mi disfrute con preguntas torpes. No me cuestioné la importancia de la novela, si resistiría el paso del tiempo […]. Por el momento me bastaba con haber cruzado un primer umbral. *La invitada* existía para los demás, y yo formaba ya parte de la vida pública.»(23)

El libro llegó a ser finalista del premio Goncourt. Aquello fue más que un primer paso. Fue un gran avance. Y, si escuchaba con atención las noticias de la BBC, la liberación de Francia estaba cada vez más cerca tras el desembarco de los aliados en Sicilia. «Lo principal era que llegaría el día en que el futuro se abriría de nuevo. Ya no dudábamos, y hasta lo creíamos, de que no tendríamos que esperar más.»(24)

MENSAJE EN LA BOTELLA

En el otoño de 1943, también Hannah Arendt esperaba en Nueva York con creciente impaciencia el día en que el espectáculo infernal terminara; pero no podía mostrar progresos personales que se pudieran comparar. Al contrario. Además de sus desavenencias con los círculos sionistas de la ciudad, su contacto con la intelectualidad del exilio alemán se hacía cada vez más molesto. Eso sucedía en particular con Theodor Wiesengrund Adorno y Max Horkheimer y su Instituto de Investigación Social. Las antipatías se remontaban al Frankfurt de principios de la década de 1930, cuando Günther Stern, marido entonces de Arendt, con la que no hacía mucho que acababa de casarse, intentó en vano conseguir una habilitación en el círculo de Adorno. En el Nuevo Mundo solo los unía la preocupación por el legado póstumo de Walter Benjamin. Tal y como le habían encargado, Arendt había llevado los últimos escritos de Benjamin al instituto para que fueran archivados de inmediato después de su llegada; pero desde entonces no había oído nada más acerca de su paradero y, sobre todo, de su posible utilización. De eso hacía ya más de dos años. Incluso Scholem, que estaba en Jerusalén y era el amigo más antiguo y de más confianza de Benjamin, parecía cada vez más enfadado: ¿por qué no se hizo nada con el material? ¿Por qué no aparecían publicaciones? ¿Algunas preguntas no tenían respuesta?

«También le envío las tesis de Benjamin, aunque solo tengo una copia», le escribió Arendt a Scholem en una carta del 4 de noviembre de 1943, con una franqueza neoyorquina que habría hecho honor a Ayn Rand.

> Negociar con Wiesengrund no tiene el menor sentido. Qué han hecho o qué pretenden hacer con los escritos es algo que desconozco. Hablé con Horkheimer, que estuvo aquí en verano; sin ningún resultado. Afirma que la caja está en una de caudales (seguramente una mentira), y que ni siquiera se ha acercado a ella […]. Estoy aquí sola, sin ningún apoyo, y no me veo capaz de hacer nada al respecto […]. Además, el propio instituto se encuentra a punto de desaparecer por falta de presupuesto. Todavía tienen dinero, pero cada vez son más de la opinión de que deben usarlo para asegurarse un retiro tranquilo. La revista ya no sale, su reputación aquí no es ni mucho menos la de una revista de primer orden, si es que alguien sabe que existe. Wiesengrund y Horkheimer viven a lo grande en California. El instituto se dedica aquí solo a labores administrativas. Nadie sabe qué administran, excepto dinero. Recurrieron a agentes e intrigas para sacarle al American Jewish Committee diez mil dólares para hacer un trabajo sobre antisemitismo.(25)

Esta era la situación de Arendt: sin una red, sin un contrato y sin una beca, tuvo que ver cómo

Adorno y Horkheimer se aseguraban una dotación principesca para investigar justo sobre el mismo tema en el que ella había estado concentrada durante años. Y esto, aunque «todos se me [han] quejado de que nunca se habían interesado por los judíos y sus enemigos y tenían que tratar de cosas tan "secundarias" y extravagantes. Cuando Wiesengrund y sus amigos escriban el "mensaje en la botella para el futuro", supongo que recibirán algunas sugerencias de la "caja de caudales"».(26)

Ese «mensaje en la botella» de Adorno y Horkheimer sería publicado solo un año después con el título *Dialéctica de la Ilustración* (una de las obras filosóficas más influyentes del siglo XX). Sin embargo, en lo que respecta a la historia (y, en particular, sus efectos) del antisemitismo en Europa, esta fue ocupando cada vez más, también en Estados Unidos, el centro del interés público.

AL BORDE DEL ABISMO

Un año antes, en noviembre de 1942, el Congreso Judío Mundial (CJM) ya había entregado a los periodistas los primeros informes sobre el asesinato masivo de judíos. Por muy monstruoso que fuera su contenido, este no se ajustaba a los hechos reales ocurridos durante aquella fase. Como hoy sabemos, más de un millón cuatrocientos mil judíos fueron asesinados por las SS solo desde agosto (cuando las tropas de la Wehrmacht entraron en Stalingrado) hasta octubre de 1942. Más de un millón de ellos en los campos sujetos a la Aktion Reinhardt en Belzec, Sobibor y Treblinka. Catorce mil personas al día. El horror se estancó a finales de octubre por razones logísticas. Simplemente faltaban tropas de refuerzo para asesinarlos.(27)

Sin embargo, incluso con toda la información que circulaba en aquel momento, los métodos de los nazis suscitaban cierta incredulidad, hasta entre expertos y periodistas. En especial porque no parecía que, vistos desde fuera, pudieran tener el más mínimo sentido, ni militar ni de cualquier otro tipo. A menos que, en el punto culminante de la guerra, los nazis quisieran demostrar de qué eran capaces y, sobre todo, qué estaban decididos a hacer.

Arendt y Blücher también necesitaron meses para convencerse de la veracidad de estas informaciones. Sin embargo, a partir de la primavera de 1943, Arendt expresó sin descanso en conferencias su convicción de que «desde el estallido de la guerra, e incluso antes, se había impuesto una conspiración de silencio en torno al sufrimiento y las pérdidas del pueblo judío».(28)

Sin embargo, no se la pudo persuadir para que participara en actos públicos solidarios, como, por ejemplo, el concierto *We Shall Never Die*, organizado por Ben Hecht y Kurt Weill en el Madison Square Garden en marzo de 1943. Su desconfianza hacia cualquier tipo de compromiso respaldado por los sionistas era demasiado profunda.

Por el momento no tenía nada más importante que hacer en Nueva York que seguir elaborando su particular «mensaje en la botella». «He trabajado muy duro —le escribió a Scholem en su carta de noviembre de 1943—. Si escribo mi libro sobre el antisemitismo,(29) tendrá que contener una gran cantidad de cosas singulares. Mientras tanto, sigo escribiendo partes y las publico en alguna revista local.»(30)

ELEMENTOS Y ORÍGENES

Era por tanto natural que el hebraísta Scholem, en su último libro *Las grandes tendencias de la mística judía*,(31) también hubiera seguido sus propios caminos, tanto en su estudio de las fuentes como en su metodología. El año anterior había enviado personalmente un ejemplar a Arendt. Como escribió esta en sus notas sobre la obra (adjuntadas a la carta de noviembre de 1943 a Scholem), su investigación partía de una manera casi visionaria de un esquema interpretativo que durante demasiado tiempo había influido y tenido un gran peso en la moderna historiografía judía cultivada en Europa.

> Los historiadores judíos del siglo pasado […] solían ignorar todos aquellos hechos de la historia judía que no encajaban en su tesis básica sobre la historia de la diáspora, según la cual los judíos no tuvieron una historia política propia, sino que fueron continuamente víctimas inocentes de un entorno hostil y, en ocasiones, violento […]. Pero el pensamiento místico judío, que en el movimiento sabatinista condujo, como sabemos, a la acción política, era un obstáculo tan serio para esta interpretación que solo podía superarse mediante la difamación apresurada o el total desentendimiento. La novedosa exposición y apreciación de la mística judía por parte de Scholem no solo llena esta laguna, sino que, de hecho, cambia el panorama general de la historia judía.(32)

Sobre todo el sabatinismo mencionado en la cita, un movimiento de salvación místico de principios del siglo XVIII que se retrotraía a Sabbatai Zevi como el presunto Mesías, marcó, según Scholem, el verdadero origen de la tragedia judía en Europa cuando, con su represión como movimiento político distinto, se perdió toda esperanza de encontrar una identidad fuera de la asimilación o del papel de víctima. El fracaso del movimiento sabatinista supuso de este modo el inicio de una profunda crisis de identidad y de una era de agonía política que, alimentada por el antisemitismo y por el nacionalismo modernos del siglo XIX, tocó fondo en los primeros años cuarenta del siglo XX. Lo que la campaña de exterminio del nacionalsocialismo provocó en los judíos fue, pues, mucho más que la desesperación por el destino interior de un pueblo. Provocó horror y estupefacción ante la posibilidad de su total extinción por el exterminio mecanizado. Ante la amenazante pérdida de toda esperanza de un futuro que mereciese este nombre.

Como el ángel de la historia benjaminiano, Scholem y Arendt daban la espalda a todo futuro para aclarar desde su punto de vista independiente cómo había podido llegarse a unos acontecimientos que dejaban tras de sí montañas de escombros y cadáveres. Al igual que Benjamin, estaban convencidos de que el pasado estaba en verdad tan poco definido como el futuro. Y de que en esa fase tan terriblemente oscura todo dependía de tener bien a la vista las situaciones específicas que habían llevado a aquel, y solo aquel, presente. Pues, por decirlo con una tesis de *Sobre el concepto de historia*, de Benjamin: «Articular el pasado históricamente […] significa […] apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro».(33) Se trataba de reunir los elementos y orígenes que habían cristalizado de forma repentina en el horror de entonces.(34) Esta era una descripción precisa del proyecto de investigación de Arendt sobre la historia del antisemitismo. Y, tal y como ella lo entendía, también el proyecto de Scholem como hebraísta visionario.

En noviembre de 1943 Arendt concluyó sus notas con la siguiente cita de su obra fundamental más reciente: «Hablar al pueblo judío en esta generación del destino y del cambio místico que aún puedan sernos deparados en la gran catástrofe, nunca antes, en su larga historia, sobrevenida con tanta profundidad —y creo que ese cambio aún nos espera—, es un asunto de los profetas y no de los profesores».(35)

Arendt añadió junto a esta cita la objeción de que no era «tarea de los profetas decidir sobre

nuestra voluntad política».(36) Y tampoco de los profesores.

SIN DESTINO

Su propia misión estaba claramente definida en la situación dada: no escribiría ni como profetisa ni como profesora. Ni traicionaría los ideales de la Ilustración kantiana en nombre de una oscura dialéctica, ni buscaría la salvación en cuentos místicos. Ni creería de forma ingenua en el «progreso», ni pondría sus esperanzas en un futuro mejor. Ni contaría la historia de forma ingenua, ni la explicaría de manera causal. Al contrario, más bien recurriría siempre al modo de pensar contemporáneo —el de un filosofar mundano—(37) para aquellos trastornos que dejaran entrever abismos ocultos o solo camuflados. Situarse entremedias —avanzar entremedias— el resto de su vida, con el recordatorio con que concluía las notas que sobre el libro de Scholem escribió en 1943: «Pero lo que […] no deberíamos olvidar es el hecho de que es el hombre el que últimamente decide sobre su destino político».(38)

Nunca hubo mejor momento para dirigir esta tarea de recordar por nuevos caminos que en el del origen, cada vez más probable, de una nueva era política mundial. Incluso en la vida privada brillaban ya chispas de esperanza. Como su marido todavía no hablaba bien inglés, enseñaba entonces en una auténtica universidad de élite estadounidense (su misión: impartir conferencias a los oficiales de habla alemana del ejército de Estados Unidos sobre la organización y estructura de los ejércitos alemán y francés).(39) Se trataba también de una forma de ilustración; incluso prioritaria. En una carta a Scholem en noviembre de 1943, Arendt le explicaba: «Monsieur es *visiting lecturer* en Princeton y por primera vez en muchos años no me preocupa en absoluto el dinero».(40) Casi era ya la libertad.

MENUDO POSTRE

«*Darlings*: los días calurosos han vuelto, siempre interrumpidos por los aguaceros. No por mucho tiempo. Se dice que septiembre es a menudo seco y soleado.»(41) Simone Weil llevaba ya cuatro meses en el hospital Middlesex. Hasta entonces su estado no había dejado de deteriorarse. Apenas tenía fuerzas para sostener los cubiertos. Solo para las cartas encontraba aún la energía necesaria. Sin embargo, en lugar de informar de su estado a Mime y Biri al otro lado del Atlántico, aquel 4 de agosto de 1943 Weil prefirió fabular sobre la vida estival en las calles de Londres, sobre los parques y las tabernas, las muchachas y los muchachos, los primeros besos y las citas frustradas; sobre las alegrías cotidianas de jóvenes corrientes. Como si fueran parte de su vida. O como si alguna vez lo hubieran sido.

Presentía que era su última carta a sus padres. De ahí que sintiera la necesidad de corregir una observación que hizo meses atrás: ese postre dulce, que los ingleses llaman *fruit fools*, no estaba hecho apenas de fruta, sino casi exclusivamente de gelatina y productos químicos. Algo muy diferente de lo que nos muestra Shakespeare, en cuyas obras son justo los locos (*fools*), y nada más que los locos, quienes dicen la verdad (los demás personajes solo aportan una mezcolanza de falsedades). Para Weil, esto revelaba una profunda agudeza:

> En este mundo, solo aquellos seres que se ven en la más extrema humillación, mucho más profunda que la de la

> mendicidad, que no solo no importan socialmente, sino que se encuentran a los ojos de todos privados de la primera dignidad del hombre, de la razón, solo ellos pueden, en realidad, decir la verdad. Todos los demás mienten.(42)

Sin embargo, como esos «locos» (*les fous*) no tienen títulos de profesor ni dignidades, nadie presta atención a sus verdades; no se les escucha ni se les entiende. «*Darling* [Mime], ¿puedes reparar en el parentesco, en la similitud esencial entre esos locos y yo, a pesar de la prestigiosa universidad, a pesar de mis diplomas y de los elogios a mi "inteligencia"? […] En mi caso, esos elogios solo han servido para un "propósito", que es evitar la pregunta: ¿dice ella la verdad?»(43)

SIN SOLUCIÓN

Cuando Weil escribía esas líneas, llevaba mucho tiempo pidiendo que la ingresaran en un sanatorio. Contra la recomendación de sus médicos, rechazaba cualquier tratamiento.(44) Ya no quería luchar. Por muy loco que eso les pareciera a los demás, ya ni siquiera deseaba nada. Para ella había otras formas de curación, de lucha por la liberación. En especial por las vías del espíritu. En especial las de la filosofía. Su particular método consistía, como anotó en su cuaderno (*cahier*) de Londres, en

> apreciar con claridad los problemas insolubles en su insolubilidad, después contemplarlos sin más, fija, incansablemente, durante años, sin ninguna esperanza, a la espera.
>
> Según este criterio, hay pocos filósofos. Decir «pocos» es decir mucho.
>
> La transición a lo trascendente se produce cuando las facultades humanas —entendimiento, voluntad, amor humano— encuentran un límite y el hombre permanece en ese umbral, más allá del cual no puede dar un paso, y eso sin apartarse de él, sin saber lo que desea, y tenso, a la espera.
>
> Este es un estado de extrema humillación. Imposible para alguien incapaz de aceptar la humillación.(45)

Tras años de continua indagación, Weil reconoció que su existencia terrenal —su simple existencia— era un problema como el descrito. Ya era hora de permanecer en el umbral. No había que resistir más. No había un frente. No había más enemigos. Solo la atención extrema con un vaciamiento de sí misma. El camino del misticismo. El camino de la salvación. Superar hasta el impulso de la voluntad más original y más animal, el de alimentarse.

RENUNCIA

El médico de la unidad la recordaría como «la paciente más difícil que jamás he tenido».(46) Desde el día de su ingreso rechazó de forma categórica cualquier tipo de tratamiento específico. Ni siquiera la advertencia de que su tuberculosis seguía siendo contagiosa y ponía en peligro a los demás era capaz de convencerla de la necesidad de una habitación individual. Ambos pulmones estaban afectados. No obstante, las posibilidades de recuperación eran prometedoras. Solo tenía que permitirse un reposo absoluto. Y, sobre todo, comer lo suficiente.

Sin embargo, Weil no quiso comer nada, excepto un poco de papilla de avena. Por solidaridad, como decía, con la gente hambrienta de su patria. Los niños en particular. Continuamente daba órdenes a las enfermeras para que enviasen a Francia la leche que le ofrecían. Pasó las primeras semanas en el hospital escribiendo y estudiando la *Bhagavadgītā* en sánscrito.

En junio se encontraba ya tan débil que decidieron llamar al capellán del ejército francés. En realidad, Weil no quería hablar con él, y mucho menos que la bautizara. Escuchándola desde la silla del visitante, el buen hombre se sentía incapaz de seguir sus rosarios de asociaciones medio susurradas sobre el don de la gracia y el camino del alma hacia la luz. También a su antiguo compañero de estudios, Maurice Schumann, confidente de Weil en el Estado Mayor de De Gaulle, le habló en su última visita mediante alusiones proféticas, alejadas de cualquier esperanza de diálogo.

En su mente, los últimos cabos estaban cortados. El 26 de julio de 1943, se concentró una vez más para escribir una larga carta a los dirigentes de la Francia Libre en la que poder explicar las razones de su profunda decepción. En lugar de enviarla a Francia para cumplir su misión, como ella había pedido expresamente, desde su llegada a Inglaterra le habían confiado durante cuatro largos meses unas tareas que, o bien eran vagas hasta el punto de carecer de sentido, o bien le resultaban imposibles de cumplir. En lugar de dejarla luchar y morir allí por su pueblo, querían aprovechar su supuesta inteligencia. «No hay escasez de inteligencia útil en el mercado. Pero puedo asegurarles que la mía no tiene nada de especial […]. Si ni siquiera puedo usarla para mi propio beneficio, ¿cómo va a servir a los demás?» Por esa razón renunciaba de forma irrevocable al servicio y, además, quería que constara otra cosa para el futuro: «Nunca tuve relación alguna, directa o indirecta, ni siquiera muy indirecta, con la Resistencia francesa».

«P. S.: No habrán sufrido ninguna gran pérdida […]. Estoy en las últimas, atrapada, fuera de toda posibilidad de curación, y ello con independencia de los bacilos de Koch. Ellos solo han aprovechado la falta de resistencia y, claro, agravaron un poco los daños.»(47)

La carta a los padres fue la última que escribió. En el margen de la cuarta hoja Weil dejó su despedida: «Mil besos, *darlings*. Tened esperanzas, pero con moderación. Sed felices. Muchos abrazos a los dos».

El 17 de agosto de 1943 Weil era trasladada a un sanatorio en Ashford, en el condado de Kent.

TOMA DE TIERRA

A pesar de la fiebre alta, las enfermeras la encontraron de buen humor y completamente normal cuando la admitieron. Los ojos, claros y vivos. Desde la ventana veía árboles y campos («Ah, qué hermosa habitación para morir»).(48) Incluso estaba dispuesta a comer. Sobre todo puré de patata preparado a la manera francesa. ¿Sería eso posible?

La doctora Broderick, médica de guardia, quiso saber quién era y qué hacía en la vida su nueva paciente. Simone Weil le respondió sonriendo con una sola frase: «Soy filósofa y me intereso por la humanidad [*humanité*]».(49)

DERROTEROS

AYN RAND escribió en Hollywood el guion para la versión cinematográfica de *El manantial*, que se filmaría en 1949 con Gary Cooper en el papel principal. Su cuarta y última novela, *La rebelión de Atlas*, fue publicada en 1957 tras más de diez años de trabajo en el manuscrito, y está considerada su segunda obra más importante después de *El manantial*.

En gran parte ignorada por el ámbito académico, en la década de 1960 comenzó a elaborar su filosofía, también en ensayos y libros, sobre un sistema general de ontología, epistemología, filosofía del lenguaje, ética, filosofía política y estética. Rand dio a su sistema el nombre de «objetivismo» (en un principio quiso llamarlo «existencialismo»).

En 1982, año de su fallecimiento, se publicó su último libro. Se titulaba *Filosofía. ¿Quién la necesita?* En aquel momento era un icono cultural que, durante décadas, había ejercido una inmensa influencia en la vida política y social de Estados Unidos, sobre todo en los círculos del liberalismo económico conservador y del libertarismo.

Uno de los discípulos más influyentes de Rand, que desde el regreso de esta a Nueva York en 1951 fue creando un círculo de fieles adeptos, fue Alan Greenspan, que ejerció como presidente de la Reserva Federal de Estados Unidos —el Banco Central estadounidense— entre 1987 y 2006. Greenspan fue nombrado por Ronald Reagan. Ya en 1974, Greenspan dirigía el Council of Economic Advisers del presidente de Estados Unidos. Rand estuvo presente en la toma de posesión del cargo de Greenspan.

En retrospectiva, 1943, el año en que, además de *El manantial*, se publicaron *The God of the Machine*, de Isabel Paterson, y *The Discovery of Freedom*, de Rose Wilder Lane, se considera el año del origen del movimiento libertariano, que desde 1971 también existe en Estados Unidos como Partido Libertariano, y que todavía tiene sus propios candidatos presidenciales.

Con la crisis financiera de 2008, la influencia de Rand recibió un nuevo impulso, en particular en el llamado movimiento del Tea Party, que incorporó importantes motivos de las novelas de Rand a su programa y a sus acciones de protesta.

Solo en el mundo anglosajón se han vendido hasta la fecha (2020) más de veinticinco millones de ejemplares de los libros de Rand (de *El manantial*, más de ocho millones). Y *La rebelión de Atlas* es, después de la Biblia, el libro más vendido en Estados Unidos desde la década de 1960.

SIMONE DE BEAUVOIR y Jean-Paul Sartre entraron a formar parte en 1945 del consejo de redacción que fundó la revista *Les Temps Modernes*, a la que también pertenecían Raymond Aron y Maurice Merleau-Ponty. Ese mismo año, la pareja lanzó una «ofensiva existencialista» con la publicación de varias series de artículos e impartiendo ciclos de conferencias. Con posterioridad, el existencialismo se expandió desde París hasta convertirse en el movimiento filosófico más influyente política y estéticamente del mundo occidental.

En 1949, Beauvoir publicó *El segundo sexo*, que aún hoy es considerado el documento

fundacional del feminismo moderno y que dio un importante impulso al movimiento feminista posterior a 1968. En él, Beauvoir, alejada del esencialismo y del biologismo, describe la feminidad como una «situación» socialmente construida sobre condiciones fisiológicas específicas. Así sentó las bases para la influyente distinción posterior entre «sexo» y «género». El libro se convirtió en un éxito en todo el mundo y Sartre y Beauvoir pasaron a ser dos iconos mundiales de la filosofía.

En 1954 Beauvoir recibió el Premio Goncourt, el más importante de la literatura francesa, por su novela en clave sobre el ambiente intelectual de la izquierda en el París de la posguerra, titulada *Los mandarines*. Aunque aludidos de forma cifrada, Albert Camus y Arthur Koestler también desempeñan en ella, junto con Sartre, un papel central.

En las décadas de 1960 y 1970, Beauvoir y Sartre se dedicaron cada vez con más frecuencia al activismo político y se implicaron, en particular, en cuestiones relacionadas con el anticolonialismo, los movimientos revolucionarios socialistas y la igualdad jurídica y social de la mujer.

En activo hasta el final de su vida como escritora y editora de *Les Temps Modernes*, Beauvoir murió el 14 de abril de 1986. Fue enterrada en el cementerio de Montparnasse, en la misma tumba que Jean-Paul Sartre, el compañero intelectual de toda su vida.

HANNAH ARENDT, que, terminada la guerra, trabajó para varias instituciones culturales y de investigación judías, publicó en 1951 su obra *Los orígenes del totalitarismo* en Estados Unidos. Ese mismo año obtuvo la ciudadanía estadounidense. En 1955, el libro, muy modificado y revisado, fue publicado en alemán con el título *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. Este libro es considerado uno de los documentos fundacionales de la investigación del totalitarismo y consolidó la fama mundial de Arendt. A finales de 1949 y principios de 1950, regresó por primera vez a Alemania y trató a Karl Jaspers y a Martin Heidegger. Con ambos mantendría una amistad durante el resto de su vida.

Arendt se mantuvo activa como periodista y, desde finales de la década de 1950 en adelante, también impartió clases en varias universidades estadounidenses (Princeton, Chicago y la New School de Nueva York).

En 1961, *The New Yorker* envió a Arendt a Jerusalén para que informara sobre el juicio de Adolf Eichmann. En 1963 se publicó, en inglés, su libro *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*, que suscitó una gran polémica. La descripción que Arendt hacía de Eichmann como una persona cuyo principal defecto era su «incapacidad para pensar» fue considerada una trivialización. La problematización por parte de Arendt del comportamiento de los Judenrat, los consejos judíos, durante el proceso de deportación también se convirtió en un escándalo y provocó importantes repudios que afectaron a la relación de Arendt con los círculos del sionismo y la vida intelectual judía (y también, sobre todo, a su amistad con Gershom Scholem).

Otras obras importantes de Arendt fueron *Vita activa* (1960) y su principal obra filosófica, *La vida del espíritu. El pensar. La voluntad. El juicio* (en tres volúmenes). Mientras trabajaba en el tercer volumen, *El juicio*, Arendt sufrió un infarto y murió el 4 de diciembre de 1975 en su apartamento neoyorquino de Riverside Drive. Fue enterrada en el cementerio del Bard College junto a Heinrich Blücher.

Ignorada en gran medida y durante décadas, incluso en Alemania, por la filosofía académica, el pensamiento de Arendt ha ejercido desde los años cincuenta del siglo XX una influencia mundial que ha ido mucho más allá del ámbito de la teoría política y de la investigación histórica. En los últimos años su influencia no ha dejado de crecer.

SIMONE WEIL falleció el 24 de agosto de 1943 en el sanatorio de Ashford (Inglaterra). Según el certificado médico, la causa de la muerte fue una «insuficiencia cardiaca […] resultante de la inanición y la tuberculosis». Y, al final, añadía: «Debido a un desarreglo mental, la fallecida se negó a comer».(1)

Solo siete personas asistieron al funeral de Weil, entre ellas Maurice Schumann, que pronunció una oración ante su tumba. También se pidió la asistencia de un sacerdote, que no llegó por haber perdido un tren.

A partir de 1947 se publicaron en Francia los primeros extractos de los cuadernos de pensamientos de Weil y, en 1949, *Echar raíces*. A comienzos de la década de 1950, Albert Camus se hizo cargo de la obra de Weil y publicó muchos de sus escritos más importantes en Gallimard.(2) Y en 1951 el propio Camus, en una carta dirigida a la madre de Weil, escribió: «Simone Weil, ahora lo entiendo, es el único gran espíritu de nuestro tiempo […]. En lo que a mí respecta, me satisfaría que se pudiera decir que he aportado mi granito de arena, con los modestos medios de que dispongo, para difundir y dar a conocer su obra, una obra cuya repercusión aún hemos de calibrar».(3)

En 1958, en la tumba de Weil en Ashford, se colocó una placa de granito con esta inscripción: «Con sus escritos se cuenta entre los más importantes filósofos contemporáneos».

De los escritos de Weil tenemos ahora una edición completa publicada por Gallimard. Su influencia estuvo durante mucho tiempo restringida a los campos de la teología católica, de la pedagogía y de la teoría política. Hasta hoy, el pensamiento de Weil ha sido en gran parte ignorado por la filosofía académica.

Ya es hora de que se descubra su obra.

OBRAS DE LAS FILÓSOFAS ESTUDIADAS

HANNAH ARENDT

KG = H. Arendt (2018, aún en curso), *Kritische Gesamtausgabe*, B. Hahn (ed.), Gotinga.

KG3 = vol. 3 (2019): *Sechs Essays — Die verborgene Tradition*, Gotinga. [Hay trad. cast.: *La tradición oculta*, trad. de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona, Paidós, 2020.]

Arendt/Anders = K. Putz (ed.) (2018), Hannah Arendt y Günther Anders, *Schreib doch mal* hard facts *über dich — Briefe 1939 bis 1975*, Múnich.

Arendt/Benjamin = D. Schöttker y E. Wizisla (eds.) (2017), Arendt y Benjamin — *Texte, Briefe, Dokumente*, Frankfurt.

Arendt/Blücher = L. Köhler (2013), Hannah Arendt/Heinrich Blücher — *Briefe 1936-1968*, Múnich.

Arendt/Heidegger = H. Arendt y M. Heidegger (1998), *Briefe 1925-1975*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Correspondencia (1925-1975)*, trad. de Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 2017.]

Arendt/Jaspers = L. Köhler y H. Saner (eds.) (2001), Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Múnich.

Arendt/Scholem = M. L. Knott (ed.) (2010), Hannah Arendt/Gershom Scholem, *Der Briefwechsel 1939-1964*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Tradición y política. Correspondencia (1939-1964)*, trad. de Linda Maeding, Madrid, Trotta, 2018.]

Aufbau = M. L. Knott (ed.) (2004), *Hannah Arendt. Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher — Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung «Aufbau» 1941-1945*, Múnich.

Aug = H. Arendt (2018/1929), *Der Liebesbegriff bei Augustin — Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hamburgo. [Hay trad. cast.: *El concepto del amor en san Agustín*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2009.]

Böse = J. Kohn (ed.) (2019/2006), Hannah Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Múnich.

Briefe Freunde = I. Nordmann (ed.) (2015), Hannah Arendt, *Wahrheit gibt es nur zu zweien — Briefe an Freunde*, Múnich.

Denktagebuch = U. Ludz e I. Nordmann (eds.) (2016), Hannah Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, vol. 1, Múnich. [Hay trad. cast: *Diario filosófico (1950-1973)*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2011, vol. 1.]

Eichmann = H. Arendt (2018/1964), *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 2013.]

EuU = Arendt, H. (1986/1951), *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft — Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, Múnich. [Hay trad. cast. del inglés: *Los orígenes del*

totalitarismo, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006.]
Finst. Zeiten = H. Arendt (2013/1968), *Menschen in finsteren Zeiten*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2017.]
Flüchtlinge = H. Arendt (2016/1943), *Wir Flüchtlinge*, Leipzig.
Freiheit = H. Arendt (2018), *Die Freiheit, frei zu sein*, Múnich. [Hay trad. cast.: *La libertad de ser libres*, trad. de Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda, Barcelona, Taurus, 2018.]
Urteilen = R. Beiner (ed.) (2017/1982), Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2012.]
Var = H. Arendt (1981/1959), *Rahel Varnhagen — Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, trad. de Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.]
Vita = H. Arendt (2007/1960), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Múnich. [Hay trad. cast.: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2016.]
Wir Juden = M. L. Knott y U. Ludz (eds.) (2019), Hannah Arendt, *Wir Juden — Schriften 1932 bis 1966*, Múnich.

SIMONE DE BEAUVOIR

AG = S. de Beauvoir (2018/1949), *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *El segundo sexo*, trad. de Teresa López Pardina, Madrid, Cátedra, 2011.]
Beauvoir/Sartre 1 = S. Le Bon (ed.) (2017), Simone de Beauvoir, *Briefe an Sartre*, vol. 1: 1930-1939, Reinbek.
Beauvoir/Sartre 2 = S. Le Bon (ed.) (1998), Simone de Beauvoir, *Briefe an Sartre*, vol. 2: 1940-1963, Reinbek. [Hay trad. cast.: *Cartas a Sartre*, trad. de Nuria Pujol, Barcelona, Lumen, 1996.]
BJ = S. de Beauvoir (2008/1960), *In den besten Jahren*, Reinbek. [Hay trad. cast: *La plenitud de la vida*, trad. de Silvina Bullrich, Barcelona, Edhasa, 1982.]
Blut = Beauvoir, S. de (2018/1945), *Das Blut der anderen*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *La sangre de los otros*, trad. de Hellen Ferro, Barcelona, Seix Barral, 1985.]
Drei Essays = S. de Beauvoir (2007/1955), *Soll man de Sade verbrennen — Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *¿Hay que quemar a Sade?*, trad. de Francisco Sampedro, Madrid, Machado Libros, 2000.]
Kriegstagebuch = S. de Beauvoir (1994), *Kriegstagebuch 1939-1941*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *Diario de guerra*. *Septiembre de 1939-enero de 1941*, trad. de Nuria Pujol, Barcelona, Edhasa, 1990.]
Lauf = S. de Beauvoir (2018/1966), *Der Lauf der Dinge*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *La fuerza de las cosas*, trad. de Ezequiel de Olaso, Barcelona, Edhasa, 1987.]
Lisa = S. de Beauvoir (2005/1979), *Marcelle, Chantal, Lisa…*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *Cuando predomina lo espiritual*, trad. de José Bianco, Barcelona, Edhasa, 1981.]
Memoiren = S. de Beauvoir (2018/1958), *Memoiren einer Tochter aus gutem Hause*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *Memorias de una joven formal*, trad. de Silvina Bullrich, Barcelona, Edhasa, 1987.]
Menschen = S. de Beauvoir (2019/1946), *Alle Menschen sind sterblich*, Hamburgo. [Hay trad.

cast.: *Todos los hombres son mortales*, trad. de Silvina Bullrich, Barcelona, Edhasa, 1997.]
Skub = S. de Beauvoir (2017/1943), *Sie kam und blieb*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *La invitada*, trad. de Silvina Bullrich, Barcelona, Edhasa, 1977.]

AYN RAND

Anthem = A. Rand (1938), *Anthem*, Breslavia. [Hay trad. cast.: *Himno*, trad. de Verónica Puertollano, Barcelona, Deusto, 2020.]
Atlas = A. Rand (2007/1957), *Atlas Shrugged*, Londres. [Hay trad. cast.: *La rebelión de Atlas*, trad. de Domingo García, Barcelona, Deusto, 2019.]
Fountainhead = A. Rand (1993/1943), *The Fountainhead*, Nueva York. [Hay trad. cast.: *El manantial*, , trad. de Verónica Puertollano, Barcelona, Deusto, 2019.]
Journals = D. Harriman (ed.) (1999), *Journals of Ayn Rand*, Nueva York.
Letters = M. S. Berliner (ed.) (1997), *Letters of Ayn Rand*, Nueva York.
New Intellectual = A. Rand (1963), *For the New Intellectual*, Nueva York.
Return = A. Rand (1999), *The Return of the Primitive*, Nueva York.
Romantic Manifesto = A. Rand (1999/1969), *The Romantic Manifesto. A Philosophy of Literature*, Nueva York.
Selection = L. Peikoff (ed.) (1999), *The Early Rand. A Selection from Her Unpublished Fiction*, Nueva York.
Three Plays = A. Rand (1999), *Three Plays*, Nueva York.
Ursprung = A. Rand (2019), *Der Ursprung*, Jena. [Hay trad. cast.: *El manantial*, trad. de Verónica Puertollano, Barcelona, Deusto, 2019.]
Voice = A. Rand (1990), *The Voice of Reason. Essays in Objectivist Thought*, Nueva York.
We the Living = A. Rand (2010/1936), *We the Living*, Londres. [Hay trad. cast.: *Los que vivimos*, trad. de Verónica Puertollano, Barcelona, Deusto, 2020.]

SIMONE WEIL

OC = S. Weil (1988, aún en curso), *Œuvres complètes*, I-VII, París.
OCII-2 = S. Weil, *Écrits historiques et politiques* (1991/1934-1937), París.
OCII-3 = S. Weil, *Écrits historiques et politiques* (1989/1937-1940), París.
OCIV-1 = S. Weil, *Écrits de Marseille* (2008/1940-1942), París (citas traducidas de esta edición, W. Eilenberger).
OCIV-2 = S. Weil, *Écrits de Marseille* (2009/1941-1942), París.
OCV = S. Weil, *Écrits de New York et de Londres* (2013/1943), París.
OCVII-1 = S. Weil, *Correspondance* (2012), París.
Abschaffung = S. Weil (2009), *Anmerkung zur generellen Abschaffung der politischen Parteien*, Zúrich. [Hay trad. cast.: *Nota sobre la supresión general de los partidos políticos*, trad. de Abel Vidal, Palma de Mallorca, Olañeta, 2014.]
Cahiers 1 = S. Weil, S. (2017), *Cahiers/Aufzeichnungen 1*, Múnich. [Hay trad. cast. de todos los cuadernos: *Cuadernos*, trad. de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 2001.]
Cahiers 2 = S. Weil (2017), *Cahiers/Aufzeichnungen 2*, Múnich.

Cahiers 3 = S. Weil (2017), *Cahiers/Aufzeichnungen 3*, Múnich.
Cahiers 4 = S. Weil (2017), *Cahiers/Aufzeichnungen 4*, Múnich.
Corr. 1942 = S. Weil y J. Bousquet (2019), *Correspondance 1942. Quel est donc ton tourment*, París.
Fabrik = S. Weil (1978), *Fabriktagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *La condición obrera* (incluye «Diario de fábrica»), trad. de José Luis Escartín y Teresa Escartín, Madrid, Trotta, 2014.]
KuG = S. Weil (2011a), *Krieg und Gewalt — Essays und Aufzeichnungen*, Zúrich. [Hay trad. cast.: *La fuente griega*, trad. de José Luis Escartín y María Teresa Escartín, Madrid, Trotta, 2005; «La *Ilíada* o el poema de la fuerza» y «Electra», trad. de Agustín López y María Tabuyo.]
Trotski = S. Weil (2014), *Conversation avec Trotski*, París.
UuF = S. Weil (1975), *Unterdrückung und Freiheit — Politische Schriften*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. de Carmen Revilla, Madrid, Trotta, 2015; *Escritos históricos y políticos*, pról. de Francisco Fernández Buey, trad. de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007.]
Venedig = S. Weil (2019), *Venice Saved*, Londres. [Hay trad. cast.: *Poemas seguido de Venecia salvada*, trad. de Adela Muñoz Fernández, Madrid, Trotta, 2006.]
Verwurzelung = S. Weil (2011b), *Die Verwurzelung — Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber*, Zúrich. [Hay trad. cast.: *Echar raíces*, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 1996.]

BIBLIOGRAFÍA

ADAMOWITSCH, A., y D. GRANIN (2018), *Blockadebuch — Leningrad, 1941-1944*, Berlín.

ADORNO, T. W., y W. BENJAMIN (1994), *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Correspondencia (1928-1940)*, trad. de Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez, Madrid, Trotta, 1998.]

ALAIN (1939), *Convulsions de la force*, París.

— (1939), *Échec de la force*, París.

APPLEBAUM, A. (2003), *Gulag. A History*, Londres. [Hay trad. cast.: *Gulag. Historia de los campos de concentración soviéticos*, trad. de Magdalena Chocano Mena, Barcelona, Debate, 2019.]

— (2017), *Roter Hunger. Stalins Krieg gegen die Ukraine*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Hambruna roja. La guerra de Stalin contra Ucrania*, trad. de Nerea Arando Sastre, Barcelona, Debate, 2019.]

BAIR, D. (1998), *Simone de Beauvoir — Eine Biographie*, Múnich.

BAKEWELL, S. (2018), *Das Café der Existentialisten — Freiheit, Sein und Aprikosencocktails*, Múnich. [Hay trad. cast.: *El café de los existencialistas. Sexo, café y cigarrillos o cuando filosofar era provocador*, trad. de Ana Herrera, Barcelona, Ariel, 2016.]

BENJAMIN, W. (2003), *Gesammelte Schriften* (GS), vol. 1, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Obras*, lib. I, vol. 1, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2006.]

— (2010), *Über den Begriff der Geschichte*, Berlín. [Hay trad. cast.: «Sobre el concepto de Historia», *Obras*, lib. I, vol. 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008.]

BERNANOS, G. (1949/1938), *Die großen Friedhöfe unter dem Mond*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Los grandes cementerios bajo la luna*, trad. de Juan S. Olmos, Madrid, Alianza, 1986.]

BEAUVOIR, S. DE (ed.) (2004), Jean-Paul Sartre, *Briefe an Simone de Beauvoir (1940-1963)*, Reinbek. [Hay trad. cast.: Jean-Paul Sartre, *Cartas al Castor y a algunos otros (1940-1963)*, trad. de Irene Agoff, Barcelona, Edhasa, 1983.]

(ed.) (2008), Jean-Paul Sartre, *Briefe an Simone de Beauvoir (1926-1939)*, Reinbek. [Hay trad. cast.: Jean-Paul Sartre, *Cartas al Castor y a algunos otros (1926-1939)*, trad. de Irene Agoff, Barcelona, Edhasa, 1983.]

BLUME, D., M. BOLL y R. GROSS (eds.) (2020), *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*, Múnich.

BOEHM, O. (2020), *Israel — Eine Utopie*, Berlín.

BOSCHWITZ, U. A. (2018), *Der Reisende*, Stuttgart. [Hay trad. cast.: *El pasajero*, trad. de José Aníbal Campos, Madrid, Sexto Piso, 2019.]

BOUCHARDEAU, H. (1995), *Simone Weil — Biographie*, París.

BOVENSCHEN, S. (2016/1979), *Die imaginierte Weiblichkeit*, Frankfurt.

BRANDEN, B. (1987), *The Passion of Ayn Rand*, Nueva York.

BRANDEN, N. (1999), *Judgment Day. My Years with Ayn Rand*, San Francisco.

BURNS, J. (2009), *Goddess of the Market — Ayn Rand and the American Right*, Oxford.

CAVELL, S. (2005), *Philosophy the Day After Tomorrow*, Harvard. [Hay trad. cast.: *La filosofía pasado el mañana*, trad. de David Paradela López, Barcelona, Alpha Decay, 2014.]

— (2006), *Der Anspruch der Vernunft — Wittgenstein, Skeptizismus, Moral und Tragödie*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, trad. de Diego Ribes Nicolás, Madrid, Síntesis, 2003.]

COHEN-SOLAL, A. (1985), *Sartre. 1905-1980*, París. [Hay trad. cast.: *Sartre*, trad. de Agustín López Tobajas y Christine Monot, Barcelona, Edhasa, 1990.]

COLLADO SEIDEL, C. (2016), *Der spanische Bürgerkrieg — Geschichte eines europäischen Konflikts*, Múnich.

DESCARTES, R. (1965), *Meditationen — Mit sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburgo. [Hay trad. cast.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1971.]

EILAND, H., y M. W. JENNINGS (2014), *Walter Benjamin. A Critical Life*, Harvard. [Hay trad. cast.: *Walter Benjamin. Una vida crítica*, trad. de Elizabeth Collingwood-Selby, Madrid, Tres Puntos, 2020.]

EILENBERGER, W. (2018), *Zeit der Zauberer — Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919-1929*, Stuttgart. [Hay

trad. cast.: *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía (1919-1929)*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Barcelona, Taurus, 2019.]
FEST, J. (2019/1973), *Hitler. Eine Biografie*, Berlín. [Hay trad. cast.: *Hitler. Una biografía*, trad. de Guillermo Raebel Gumá, Barcelona, Booket, 2012.]
FOESSEL, M. (2019), *Récidive — 1938*, París.
GABELLIERI, E., y F. L'YVONNET (eds.) (2014), *L'Herne. Simone Weil*, París.
GLADSTEIN, M. R., y C. M. SCIABARRA (eds.) (1999), *Feminist Interpretations of Ayn Rand*, Pennsylvania.
HAMPE, M. (2014), *Die Lehren der Philosophie — Eine Kritik*, Berlín.
HEGEL, G. W. F. (1986), *Phänomenologie des Geistes*, *Werke* 3, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, trad. de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2020.]
HEIDEGGER, M. (1993), *Sein und Zeit*, Tubinga. [Hay trad. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012.]
— (2000), *Gesamtausgabe*, *Ausgabe letzter Hand* (GA), vol. 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, Frankfurt.
— (2004/1924), *Der Begriff der Zeit*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *El concepto de tiempo*, trad. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2011.]
— (2010/1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de Gred Ibscher Roth, México, FCE, 2013.]
HELLER, A. C. (2009), *Ayn Rand and the World She Made*, Nueva York.
HOBSBAWM, E. (1994), *The Age of Extremes. 1914-1991*, Londres. [Hay trad. cast.: *Historia del siglo XX. 1914-1991*, trad. de Carme Castells, Barcelona, Crítica, 2011.]
HOMERO (1983), *Ilias*, Stuttgart. [Hay trad. cast.: *Ilíada*, trad. de Fernando Gutiérrez, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015.]
JASPERS, K. (1932), *Max Weber — Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg.
KANT, I. (1983/1798), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Leipzig. [Hay trad. cast.: *Antropología en sentido pragmático*, trad. de Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt, México, FCE, 2014.]
KERSHAW, I. (2016), *Höllensturz — Europa 1914 bis 1949*, Múnich. [Hay trad. cast.: *Descenso a los infiernos. Europa 1914-1949*, trad. de Joan Rabasseda, Barcelona, Crítica, 2018.]
KIRKPATRICK, K. (2019), *Becoming Beauvoir. A Life*, Londres. [Hay trad. cast.: *Convertirse en Beauvoir. Una biografía*, trad. de Fernando Borrajo, Barcelona, Paidós, 2020.]
— (2020), *Simone de Beauvoir — Ein modernes Leben*, Múnich (en prensa).
KOESTLER, A. (2018/1937), *Ein spanisches Testament*, Berlín. [Hay trad. cast.: *Diálogo con la muerte. Un testamento español*, trad. de José Zuma, Madrid, Amaranto, 2004.]
— (1941), *Scum of the Earth*, Londres. [Hay trad. cast.: *Escoria de la tierra*, trad. de Román A. Jiménez, Buenos Aires, Sudamericana, 1951.]
— (1971), *Abschaum der Erde*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Escoria de la tierra*, trad. de Román A. Jiménez, Buenos Aires, Sudamericana, 1951.]
LABATUT, B. (2020), *Das blinde Licht. Irrfahrten der Wissenschaft*, Berlín. [Original cast.: *Un verdor terrible*, Barcelona, Anagrama, 2020.]
LEPORE, J. (2019), *Diese Wahrheiten — Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*, Múnich.
LOUETTE, J.-F. (2019), *Sartre et Beauvoir. Roman et Philosophie*, Ginebra.
MARX, K., y F. ENGELS (1958/1846), *Marx-Engels-Werke*, vol. 3, Berlín.
MEYER-MOSES, H. (2019), *Reise in die Vergangenheit — Eine Überlebende des Lagers Gurs erinnert sich an die Verfolgung während der NS-Diktatur*, Ubstadt-Weiher.
NIERADKA-STEINER, M. (2018), *Exil unter Palmen — Deutsche Emigranten in Sanary-sur-Mer*, Darmstadt.
NIETZSCHE, F. (1999/1888), *Ecce Homo*, *Gesamtausgabe*, vol. 6, Múnich. [Hay trad. cast.: *Ecce homo*. *Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1988.]
— (2013), *Philosophische Werke in sechs Bänden*, Hamburgo.
NYE, A. (1994), *Philosophia. The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, Londres.
ORTEGA Y GASSET, J. (1956/1929), *Der Aufstand der Massen*, Reinbek. [Original cast.: *La rebelión de las masas y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2014.]
PELZ, M. (2007), *Simone de Beauvoir*, Frankfurt.
PÉTREMENT, S. (1973), *La vie de Simone Weil*, París. [Hay trad. cast.: *La vida de Simone Weil*, trad. de Francisco Díez del Corral, Madrid, Trotta, 1997.]
— (2008), *Simone Weil — Ein Leben*, Leipzig (esta edición no se ha utilizado para la redacción de este libro).

PERRIN, J.-M. (2009/1984), *Mon dialogue avec Simone Weil*, París.
— y G. THIBON (1954), *Wir kannten Simone Weil*, Paderborn. [Hay trad. cast.: *Simone Weil. Tal como nosotros la conocimos*, tad. de Arturo Álvarez, Granada, Nuevo Inicio, 2015.]
— (2008), *Attente de Dieu*, París.
PEIKOFF, L. (1991), *Objectivism. The Philosophy of Ayn Rand*, Nueva York. [Hay trad. cast.: *Objetivismo. La filosofía de Ayn Rand*, trad. de Domingo García, ed. Kindle.]
POIRIER, A. (2019), *An den Ufern der Seine — Die magischen Jahre von Paris 1940-1950*, Stuttgart.
PRINZ, A. (2013), *Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, trad. de María Belén Ibarra de Diego, Barcelona, Herder, 2001.]
RECKWITZ, A. (2017), *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlín.
REDECKER, E. VON (2013), *Gravitation zum Guten. Hannah Arendts Moralphilosophie*, Gotinga.
REES, R., y H. T. MOORE (1978), *Simone Weil. A Sketch for a Portrait*, Southern Illinois.
RHODES, R. (2015), *Hell and Good Company. The Spanish Civil War and the World it Made*, Londres.
ROBERTS, A. (2019), *Feuersturm — Eine Geschichte des Zweiten Weltkriegs*, Múnich. [Hay trad. cast.: *La tormenta de la guerra. Nueva historia de la Segunda Guerra Mundial*, trad. de Antonio Resines, Madrid, Siglo XXI, 2012.]
ROWLEY, H. (2005), *Tête-à-Tête. Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*, Nueva York. [Hay trad. cast.: *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*, trad. de Montse Roca, Barcelona, Lumen, 2006.]
SARTRE, J.-P. (2018/1938), *Der Ekel*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *La náusea*, trad. de Aurora Bernárdez, Madrid, Alianza, 2011.]
— (2019/1943), *Das Sein und das Nichts*, Hamburgo. [Hay trad. cast.: *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Madrid, Alianza, 1989.]
— (2018/1947), *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo*, trad. de Carmen Llerena del Castillo, Barcelona, Edhasa, 2006.]
— (2010/1947), *Die Transzendenz des Ego — Philosophische Essays 1931-1939*, Reinbek. [Hay trad. cast.: *La trascendencia del Ego. Esbozo de descripción fenomenológica*, trad. de Miguel García-Baró, Madrid, Síntesis, 2003.]
SCHOLEM, G. (1951/1941), *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de Beatriz Oberländer, Madrid, Siruela, 1996.]
— (2018), *Walter Benjamin/Gershom Scholem — Briefwechsel 1933-1940*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Correspondencia (1933-1940)*, trad. de Rafael Lupiani, Madrid, Trotta, 2011.]
SCHREIBER, G. (2013), *Der zweite Weltkrieg*, Múnich.
SCIABARRA, C. M. (2013), *Ayn Rand — The Russian Radical*, Pennsylvania.
SEGHERS, A. (2018/1951), *Transit*, Berlín. [Hay trad. cast.: *Tránsito*, trad. de Carlos Fortea, Barcelona, RBA Libros, 2005.]
SEYMOUR-JONES, C. (2009), *A Dangerous Liaison. A Revelatory New Biography of Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*, Nueva York.
SHKLAR, J. N. (2020), *Über Hannah Arendt*, Berlín.
SMITH, T. (2007), *Ayn Rand's Normative Ethics. The Virtuous Egoist*, Cambridge.
SPÄTER, J. (2016), *Siegfried Kracauer — Eine Biographie*, Frankfurt.
SPARTI, D., y E. HAMMER (eds.) (2002), *Stanley Cavell. Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen und andere philosophische Essays*, Frankfurt.
SPINOZA, B. (1986/1677), *Die Ethik*, Leipzig. [Hay trad. cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2020.]
STONE, L., «Quantifying the Holocaust. Hyperintense kill rates during the Nazi genocide», en *Science Advances*, vol. 5, n.º 1 (2 de enero de 2019) eaau7292.
SUHR, M. (2015), *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, Hamburgo.
WEBBER, J. (2018), *Rethinking Existentialism*, Oxford.
WEIL, SYLVIE (2010), *André und Simone Weil. Die Familie Weil*, Leipzig. [Hay trad. cast.: *En casa de los Weil. André y Simone*, trad. de Alberto Sucasas, Madrid, Trotta, 2011.]
WEINSTOCK, N. (1975), *Das Ende Israels? Nahostkonflikt und Geschichte des Zionismus*, Berlín.
WILDT, M., y C. KREUTZMÜLLER (2013), *Berlín 1933-1945*, Múnich.
WIMMER, R. (1996), *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Leipzig.

— (2009), *Simone Weil. Person und Werk*, Friburgo de Brisgovia.
WINCH, P. (1989), *Simone Weil. «The Just Balance»*, Cambridge.
WITTGENSTEIN, L. (1984/1923), *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2017.]
WROBLEWSKY, V. VON (ed.) (2008), *Jean-Paul Sartre. Briefe an Simone de Beauvoir 1926-1939*, Hamburgo.
— (ed.) (2004), *Jean-Paul Sartre. Briefe an Simone de Beauvoir 1940-1963*, Hamburgo.
YOUNG-BRUEHL, E. (2018/1982), *Hannah Arendt — Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt. [Hay trad. cast.: *Hannah Arendt. Una biografía*, trad. de Gonzalo Torné de la Guardia, Barcelona, Paidós, 2020.]
ZAMIATIN, E. I. (2015/1920), *Wir. Utopischer Roman*, Hemmingen. [Hay trad. cast.: *Nosotros*, trad. de Sergio Hernández-Ranera, Madrid, Akal, 2008.]

NOTAS DEL TRADUCTOR

[1] Traducción extraída de Johann Wolfgang von Goethe, *Museo*, trad. de Luis Alberto de Cuenca, Barcelona, Antoni Bosch, 1978.

[2] Heinrich Blücher, su segundo marido, a quien llamaba así.

AGRADECIMIENTOS

Doy las gracias a Christiane Braun, al doctor Christoph Selzer y al doctor Johannes Czaja, que han escoltado este libro como revisores con el mayor esmero profesional y la más grata indulgencia humana.

Doy las gracias a Tom Kraushaar y Michael Gaeb por su estímulo, confianza y eficaz «cuarentenismo», y a Thomas Meyer por su benevolencia y sus advertencias para evitar errores.

Doy las gracias a las principales biógrafas de las cuatro heroínas de este libro: Anne C. Heller (*Ayn Rand and the World She Made*), Simone Pétrement (*La vie de Simone Weil*), Kate Kirkpatrick (*Becoming Beauvoir. A life*) y Elisabeth Young-Bruehl (*Hannah Arendt — Leben, Werk und Zeit*). Sus obras me acompañaron constantemente mientras escribía el libro.

Sin una generosa beca de la Fundación Brost, este libro no podría haber sido escrito en un momento tan difícil (doy las gracias especialmente a Sonja Villarreal, al doctor Boris Berger y al profesor Bodo Hombach).

Doy las gracias a la doctora Vera Schmit-Eilenberger por sus siempre acertados consejos.

Pero sobre todo, una vez más, gracias a Pia, Venla y Kaisa, las llamas de mi vida.

Berlín, 23 de mayo de 2020



Hannah Arendt en la época de su doctorado en Heidelberg, 1927



La filósofa y escritora estadounidense de origen ruso Ayn Rand



Simone Weil con uniforme de las Brigadas Internacionales, 1936



Simone de Beauvoir en su habitación del hotel, París, 1945

PROCEDENCIA DE LAS IMÁGENES

Hannah Arendt: akg-images
Ayn Rand: © picture alliance/Everett Collection
Simone Weil: picture alliance © Whiteimages/Leemage
Simone de Beauvoir: akg-images/Denise Bellon



Título original: *Feuer der Freiheit. Die Rettung der Philosophie in finsteren Zeiten*

Edición en formato digital: abril de 2021

Diseño de portada: Penguin Random House Grupo Editorial, a partir del diseño original de Rothfos & Gabler
Imagen de portada: © Album

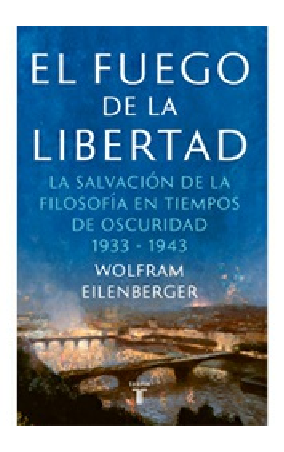
ISBN: 978-84-306-2402-7

Composición digital: MT Color & Diseño, S.L.

Facebook: penguinebooks
Facebook: tauruseditorial
Twitter: @penguinlibros
Instagram: @ penguinlibros
Youtube: penguinlibros

SIMONE DE BEAUVOIR, SIMONE WEIL, AYN RAND Y HANNAH ARENDT, CUATRO FILÓSOFAS LEGENDARIAS QUE LUCHARON POR NUESTRA LIBERTAD EN TIEMPOS OSCUROS.

«Qué manera tan desenfadada, tan gozosa, de escribir sobre filosofía al más alto nivel.»
SWR2 Lesenswert



La emocionante historia de cuatro iconos mundiales que diseñaron un mundo nuevo en una época oscura.

La década de 1933 a 1943 marcó el capítulo más triste de la Europa moderna. En medio del horror, Simone de Beauvoir, Simone Weil, Ayn Rand y Hannah Arendt, cuatro de las figuras más influyentes del siglo XX, mostraron lo que significa llevar una vida verdaderamente emancipada y, al mismo tiempo, desarrollaron sus ideas visionarias sobre la relación entre el individuo y la sociedad, el hombre y la mujer, el sexo y el género, la libertad y el totalitarismo y Dios y la humanidad.

Con gran habilidad narrativa y un equilibrio magistral entre el relato biográfico y el análisis de las ideas, Eilenberger nos ofrece la historia de cuatro vidas legendarias que, en medio de la convulsión, como refugiadas y combatientes de la resistencia, condenadas al ostracismo e ilustradas, cambiaron nuestra forma de entender el mundo y sentaron las bases para una sociedad verdaderamente libre.

Sus aventuras las llevaron del Leningrado de Stalin a Hollywood, del Berlín de Hitler y el París ocupado a Nueva York; pero, sobre todo, dieron lugar a sus ideas revolucionarias, sin las cuales

nuestro presente, y nuestro futuro, no serían los mismos. Sus trayectorias muestran cómo la filosofía también puede vivirse y son un testimonio impresionante del poder liberador del pensamiento.

La crítica ha dicho:
«Qué manera tan desenfadada, tan gozosa, de escribir sobre filosofía al más alto nivel. Está por ver si alguien es capaz de imitarlo.»
Denis Scheck, *SWR2 Lesenswert*

«Otra obra maestra. No es un libro solo para expertos en filosofía. Está escrito como una novela que no podrán dejar de leer.»
Thomas Sigmund, *Handelsblatt*

«El libro que demuestra que la filosofía es en esencia plural y una invitación a confiar en el efecto liberador de "pensar diferente".»
Wolfang Schütz, *Augsburger Allgemeine*

«Wolfram Eilenberger cuenta la filosofía como si de un *thriller* se tratase. Y, al mismo tiempo, da a las mujeres un lugar más apropiado en la historia intelectual.»
Welt am Sonntag

«De enfoque original y convincente, escribe con elegancia, cercanía, sentido del humor y con una empatía que emociona. Con este libro una se vuelve más sabia mientras se divierte.»
Elke Schmitter, *Der Spiegel*

«Eilenberger escribe de manera brillante, argumenta con precisión y relata como nadie antes un importante capítulo de la historia de la filosofía.»
Thomas Ribi, *Neue Zürcher Zeitung*

«Con su brillante estilo narrativo, Eilenberger describe la filosofía de estas mujeres como una aventura. Estas cuatro filósofas fueron una brújula.»
Thomas Böhm, *RBB*

«La prueba de que la filosofía del siglo XX puede contarse a la vez con erudición y frescura.»
Jörg Schieke, *mdr Kultur*

«Una lectura estimulante, inteligente y extremadamente amena.»
Jörg Magenau, *Philosophie Magazin*

«Una obra sobre las mujeres que, con sus teorías filosóficas, tuvieron que luchar para liberarse de las sombras de los hombres célebres en un momento de la historia en que fue, por decirlo suavemente, no eran demasiado bienvenidas.»
Angela Gutzeit, *Deutschlandfunk*

«Tiene verdadero talento literario, la capacidad para combinar los matices con la claridad y la habilidad para plantear preguntas personales sin simplificar las ideas filosóficas. Y un gran sentido del humor. Es, simplemente, un placer.»
Susan Neiman, *SWR2 Lesenswert*

«Al mismo tiempo un libro de pensamiento, un libro de historia y un relato capaz de despertar un gran interés por la filosofía.»
Hartmut Wilmes, *Kölnische Rundschau*

«Un paso más, tras *Tiempo de magos*, en el apasionante relato de los avances en la producción del pensamiento por parte de figuras excepcionales en tiempos turbulentos. Quién iba a pensar que serían mujeres quienes salvarían el "pensar sin asideros" (en palabras de Arendt) que desde épocas antiguas se atribuye a los hombres.»
Natascha Freundel, *RBB*

Wolfram Eilenberger estudió Filosofía, Psicología y Estudios Románticos en Heidelberg, Turku y Zúrich. Desde 1999 desempeña una importante labor periodística a través de sus columnas en el periódico *Die Zeit* y en *Tagesspiegel*. Su trabajo se caracteriza por la aplicación de perspectivas filosóficas a cuestiones de política, vida cotidiana y deporte. Además, es autor de numerosos libros, traducidos a varios idiomas, y por ellos ha obtenido distintos premios. Desde 2011 es editor en jefe de la edición alemana de la revista *Philosophie Magazine*.

NOTAS

En la lista de obras de las cuatro filósofas puede consultarse a qué corresponde cada abreviatura de las notas.

I
CHISPAS
1943

(1) *Drei* Essays, p. 195. Todas las citas de Beauvoir de este capítulo proceden de su ensayo *Pyrrhus et Cinéas*.
(2) *Cf. ibid.*, p. 196.
(3) *Ibid.*, p. 197.
(4) *Cf.* BJ, p. 167.
(5) *L'invitée*, 1953, en alemán con el título *Sie kam und blieb* (= Skub).
(6) *Le sang des autres*, en alemán con el título *Das Blut der anderen* (= Blut).
(7) Estrenada en París en el otoño de 1945 con el título de *Les bouches inutiles*.
(8) Drei Essays, p. 207.
(9) *Cf.* K. Kirkpatrick (2019), p. 182.
(10) Drei Essays, p. 222.
(11) *Ibid.*, p. 226.
(12) *Ibid.*, p. 228.
(13) *Ibid.*, p. 196.
(14) Cahiers 4, p. 324.
(15) *Cf.*, para más detalles biográficos de esta etapa de su vida, S. Pétrement (1973), pp. 643-673.
(16) KuG, pp. 199 y ss.
(17) S. Pétrement (1973), p. 667.
(18) *L'enracinement.* [Traducción extraída de: S. Weil, *Echar raíces*, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 1996.]
(19) *Cf.* «Esta guerra es una guerra de religiones», en KuG, pp. 205-214.
(20) KuG, pp. 212 y ss.
(21) *L'enracinement*, *cf.* nota siguiente.
(22) *L'enracinement*. [Traducción extraída de: S. Weil, *Echar raíces*, trad. de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 1996, pp. 153 y 51.]
(23) Cahiers 4, p. 204.
(24) Letters, pp. 67 y ss.
(25) *Ibid.*, p. 69.
(26) Se calcula que los ejemplares vendidos en todo el mundo solo de este libro han sido (hasta 2020) más de ocho millones. De las novelas filosóficas de Rand en su conjunto, los ejemplares vendidos ascienden hasta hoy a más de veinte millones.
(27) *Cf.* A. C. Heller (2009), p. 117.
(28) Ursprung, pp. 988 y ss.
(29) Para más detalles biográficos sobre los años de juventud de Rand, *cf.* A. C. Heller (2009), pp. 22-52.
(30) Para conocer más testimonios impresionantes de los habitantes de la ciudad durante aquella época, *cf.* A. Adamowitsch y D. Granin (2018).
(31) Journals, p. 347.

(32) *Ibid.*, p. 350.
(33) Fluchtlinge, p. 26.
(34) *Ibid.*, pp. 10 y 21.
(35) *Ibid.*, p. 33.
(36) M. Heidegger (2000), p. 184.
(37) *Cf.* E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 261.
(38) *Cf.* la entrevista de Arendt con Günter Gaus, <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw&t=1820s>.
(39) Fluchtlinge, p. 23.
(40) *Ibid.*, p. 35.
(41) *Cf.* el exergo del posterior libro de Arendt *Elemente und Ursprunge totaler Herrschaft* (= EuU); se trata de una cita de Karl Jaspers: «No estemos atados ni al pasado ni al futuro. Lo importante es estar enteramente en el presente».

II
EXILIO
1933-1934

(1) E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 164. Las siguientes descripciones proceden también de Young-Bruehl.
(2) *Ibid.*
(3) Thomas Meyer, que trabaja en una nueva biografía de Arendt, me dijo, en una conversación con él, que Arendt estuvo —contrariamente a sus propias declaraciones— un día bajo custodia policial.
(4) Var, pp. 26 y ss.
(5) *Ibid.*, pp. 23 y ss.
(6) *Ibid.*, p. 17.
(7) *Ibid.*, p. 133.
(8) Arendt/Jaspers, p. 50.
(9) K. Jaspers (1932).
(10) Arendt/Jaspers, p. 52.
(11) *Ibid.*, p. 56.
(12) *Ibid.*, p. 58.
(13) E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 166.
(14) «Die Lage in Deutschland» [«La situación en Alemania»], en UuF, p. 55.
(15) *Ibid.*
(16) S. Pétrement (1973), p. 212.
(17) *Ibid.*, p. 274.
(18) OCVII-1, p. 140, n. 5.
(19) *Ibid.*, p. 150.
(20) «Perspektiven: Gehen wir einer proletarischen Revolution entgegen?», [«Perspectivas. ¿Vamos hacia una revolución proletaria?»], en UuF, p. 137.
(21) Se reimprimió varias veces durante el otoño de 1933, y hasta se tradujo al castellano y al neerlandés.
(22) UuF, p. 119.
(23) *Ibid.*, p. 128.
(24) OCVII-1, p. 154.
(25) *Cf.* al respecto el impresionante estudio de A. Applebaum (2019).
(26) UuF, p. 133.
(27) S. Pétrement (1973), p. 258.
(28) Sobre el encuentro y para las citas, S. Pétrement (1973), pp. 278 y ss., y Trotski, pp. 9-12.
(29) S. Pétrement (1973), p. 279.
(30) León Trotski murió el 21 de agosto de 1940 en Ciudad de México (Coyoacán) a causa de las heridas que le infligió el agente soviético Ramón Mercader el día anterior con un piolet. Aquel mismo año, Stalin condecoró al asesino con la Orden de Lenin.
(31) S. Pétrement (1973), p. 291.
(32) UuF, pp. 151-240.

(33) BJ, p. 140.
(34) *Ibid.*
(35) *Ibid.*, p. 110.
(36) Sartre, que había fracasado el año anterior, obtuvo el primer puesto después de un largo debate. Beauvoir, la licenciada más joven de la historia, quedó en segundo lugar.
(37) BJ, p. 111.
(38) K. Kirkpatrick (2019), p. 143.
(39) Memoiren, pp. 323 y ss.
(40) R. Descartes (1965).
(41) R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*; final de la meditación segunda. [Traducción extraída de: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, meditación segunda, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.]
(42) *Cf.* Memoiren: «El idealismo subjetivo, al que me había adherido, robaba al mundo su materialidad y su esencia particular» (p. 311).
(43) BJ, p. 118.
(44) En un texto posterior, de 1938, Sartre poetizará esta relación husserliana de mundo y concienica con estas palabras: «La conciencia se ha purificado, es tan clara como un viento fuerte, no queda nada en ella excepto un movimiento para huir de sí misma, para escabullirse de sí misma; si uno tratara de entrar "en" una conciencia, sería atrapado por un torbellino y arrojado de nuevo afuera, al lado del árbol, en medio del polvo, porque la conciencia no tiene ningún "dentro"; no es nada más que el exterior de sí misma […]. Cuando la conciencia trata de agarrarse de nuevo a sí misma para finalmente coincidir con ella misma y sentirse caliente con las contraventanas cerradas, se destruye a sí misma. Husserl llama a esta necesidad de la conciencia de existir como conciencia de algo que no es ella misma "intencionalidad"»; en J.-P. Sartre (2010/1947), p. 34.
(45) Cita en BJ, pp. 155 y ss.
(46) *Ibid.*, p. 156.
(47) *Ibid.*, p. 174.
(48) *Ibid.*, pp. 136 y ss.
(49) Para más detalles biográficos de esta etapa de su vida, *cf.* sobre todo A. C. Heller (2009), pp. 71 y ss.
(50) *Ibid.*, p. 71.
(51) Letters, p. 7.
(52) *Ibid.*, p. 8.
(53) A. C. Heller (2009), p. 72.
(54) *Ibid.*, p. 74.
(55) Letters, pp. 17 y ss.
(56) *Ibid.*, p. 8.
(57) *Cf.* We the Living, p. 423.
(58) Journals.
(59) *Ibid.*, p. 66.
(60) J. Burns (2009), p. 25.
(61) Journals, p. 73.

III
EXPERIMENTOS
1934-1935

(1) *Cf.* A. C. Heller (2009), p. 77.
(2) Three Plays, pp. 3 y ss.
(3) *Ibid.*
(4) J. Ortega y Gasset (1956/1929).
(5) Journals, p. 71.
(6) Para la anécdota, A. C. Heller (2009), p. 109.
(7) *Ibid.*, p. 79.
(8) BJ, p. 178.
(9) *Cf. ibid.*

(10) Posteriormente publicado con el título de *La náusea*.
(11) BJ, p. 199.
(12) *Ibid.*, pp. 204 y ss.
(13) *Ibid.*, p. 206.
(14) *Ibid.*, p. 217.
(15) *Cf.* BJ, p. 182.
(16) Beauvoir/Sartre 1, p. 41.
(17) BJ.
(18) *Ibid.*, p. 190.
(19) *Ibid.*, p. 191.
(20) *Ibid.*, p. 190; el libro fue publicado en alemán en 1979 con el título *Marcelle, Chantal, Lisa…*
(21) D. Bair (1998), p. 230.
(22) BJ, p. 207.
(23) *Ibid.*, p. 206.
(24) *Ibid.*, p. 218.
(25) Lisa, p. 122.
(26) *Ibid.*, p. 141.
(27) UuF, p. 232.
(28) H. Bouchardeau (1995), p. 132.
(29) Fabrik, p. 121.
(30) *Cf.* S. Pétrement (1973), pp. 335 y ss.
(31) Fabrik, p. 48.
(32) *Ibid.*, pp. 157 y ss.
(33) *Ibid.*, p. 161.
(34) K. Marx y F. Engels (1958/1846), p. 33.
(35) UuF, p. 162.
(36) *Ibid.*, p. 170.
(37) *Ibid.*, p. 223.
(38) *Ibid.*, p. 227.
(39) *Ibid.*, p. 235.
(40) *Ibid.*, p. 214.
(41) *Ibid.*
(42) Fabrik, p. 61.
(43) *Ibid.*, p. 121.
(44) M. Nieradka-Steiner (2018), p. 67.
(45) *Ibid.*
(46) Palabras de Arendt en una entrevista televisiva que le hizo Günter Gaus el 28 de octubre de 1964. Transcritas en <https://www.rbbonline.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html>. [Hay trad. cast. en Hannah Arendt, *La pluralidad del mundo*, Barcelona, Taurus, 2019.]
(47) *Ibid.*
(48) E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 178.
(49) *Ibid.*
(50) G. Scholem (2018), p. 95.
(51) E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 180.
(52) N. Weinstock (1975), p. 60.
(53) Palabras pronunciadas en la entrevista con Günter Gaus.
(54) EuU, p. 605.
(55) Los esclavos y las personas de origen africano quedaban totalmente excluidos (o no se los mencionaba) en ambos documentos.
(56) Ursprung, p. 603.
(57) *Ibid.*, pp. 604 y ss.
(58) Briefe Freunde, p. 15.
(59) Carta a Blumenfeld del 17 de julio de 1946, en Briefe Freunde, p. 63.
(60) E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 182.
(61) G. Scholem (2018), p. 205.
(62) E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 206.

IV
PRÓJIMOS
1936-1937

(1) Letters, p. 23.
(2) *Ibid.*
(3) *Cf.* A. C. Heller, (2009), p. 95.
(4) Journals, p. 77.
(5) *Ibid.*, p. 81.
(6 *Ibid.*, p. 93.
(7 *Ibid.*
(8 *Ibid.*, pp. 93 y ss.
(9 *Ibid.*, p. 95.
(10) *Ibid.*, pp. 95 y ss.
(11) *Ibid.*, p. 97.
(12) Letters, pp. 36 y s.
(13) Arendt/Blücher, p. 59.
(14) G. Scholem (2018), p. 224.
(15) *Ibid.*, p. 223.
(16) I. Kershaw (2016), p. 396.
(17) *Cf.* G. Schreiber (2013), p. 12.
(18) A. Applebaum (2003), p. 73. En 1943 serían en torno a cuatro millones.
(19) *Cf.* I. Kershaw (2016), p. 411.
(20) *Cf. ibid.*, pp. 408 y ss.
(21) *Ibid.*, p. 413.
(22) E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 185.
(23) *Cf. ibid.*, pp. 185 y ss.
(24) Aug.
(25) Arendt/Heidegger, p. 14.
(26) Aug, p. 103.
(27) *Ibid.*, p. 109.
(28) *Ibid.*, p. 97.
(29) *Ibid.*, p. 110.
(30) Arendt/Blücher, pp. 83 y ss.
(31) BJ, p. 246.
(32) *Ibid.*, p. 241.
(33) *Ibid.*, p. 239.
(34) D. Bair (1998), p. 239.
(35) *Cf.*, para una profundización en el caso, J. Webber (2018), pp. 57-73.
(36) BJ, pp. 222 y ss.
(37) *Ibid.*, p. 222.
(38) D. Bair (1998), p. 243.
(39) BJ, p. 245.
(40) J.-P. Sartre (2018/1938), pp. 200 y ss. [Traducción extraída de: J.-P. Sartre, *La náusea*, trad. de Aurora Bernárdez, Madrid, Alianza, 2011.]
(41) *Ibid.*, p. 266.
(42) *Ibid.*, p. 245.
(43) BJ, p. 243.
(44) *Ibid.*, p. 247.
(45) S. Pétrement (1973), p. 420.
(46) *Ibid.*, p. 401.
(47) Los datos biográficos de esta etapa proceden sobre todo de S. Pétrement (1973), pp. 383-430.
(48) Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM), uno de los numerosos grupúsculos que habían fundado

antiguos miembros del partido comunista.
(49) G. Bernanos (1949/1938).
(50) KuG, p. 60.
(51) BJ, p. 247.
(52) KuG, pp. 62 y ss.
(53) *Ibid.*, p. 40.
(54) En alemán en KuG, pp. 37-57.
(55) KuG, pp. 38 y ss.
(56) *Ibid.*, p. 40.
(57) *Ibid.*, p. 60.
(58) *Ibid.*, pp. 43 y ss.
(59) *Cf. ibid*.
(60) S. Pétrement (1973), pp. 415 y ss.

V
ACONTECIMIENTOS
1938-1939

(1) S. Pétrement (1973), p. 467.
(2) En OCII-3, pp. 93 y ss.
(3) S. Pétrement (1973), p. 466.
(4) Sobre las restricciones políticas del año 1938, especialmente en Francia, *cf.* M. Foessel (2019).
(5) S. Pétrement (1973), p. 466.
(6) *Cf.* H. Bouchardeau (1995), p. 214.
(7) J.-M. Perrin (2008), p. 75.
(8) *Ibid.*, pp. 74 y ss.
(9) *Ibid.*, p. 75.
(10) *Cf.* S. Pétrement (1973), p. 468.
(11) Cahiers 1, p. 105.
(12) *Ibid.*, p. 172.
(13) S. Pétrement (1973), p. 468.
(14) *Ibid.*, p. 468.
(15) *Ibid.*, pp. 469 y ss.
(16) Cahiers 1, p. 11.
(17) *Cf.* S. Pétrement (1973), p. 466.
(18) «El mundo va a cambiar de base. Los nada de hoy todo han de ser.»
(19) Fabrik, p. 121.
(20) *Cf.* A. C. Heller (2009), p. 98.
(21) A. Applebaum (2017), p. 102.
(22) *Ibid.*, p. 99.
(23) Para más detalles sobre este periodo de su vida, *cf.* A. C. Heller (2009), pp. 102 y ss., y J. Burns (2009), pp. 49 y ss.
(24) *Cf.* A. C. Heller (2009), p. 102.
(25) *Cf. ibid.*, pp. 102 y ss.
(26) Anthem, p. 4.
(27) *Ibid.*, p. 3.
(28) *Ibid.*, p. 1.
(29) *Ibid.*, p. 57.
(30) *Ibid.*, p. 65.
(31) *Ibid.*, p. 73.
(32) Esta referencia a A. Kallas y su obra se la debo a la doctora Pia Päiviö.
(33) Letters, p. 40.
(34) J. Burns (2009), p. 50.
(35) A. C. Heller (2009), p. 105.

(36) Journals, p. 95.
(37) A. C. Heller (2009), p. 117.
(38) J. Burns (2009), p. 51.
(39) F. Nietzsche (1999/1888), pp. 365 y ss. [Traducción extraída de: Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1976, p. 124.]
(40) A. C. Heller (2009), p. 123.
(41) Journals, p. 192.
(42) *Ibid.*, p. 193.
(43) *Ibid.*, p. 192.
(44) Ursprung, p. 17. [Traducción extraída de: Ayn Rand, *El manantial*, trad. de Verónica Puertollano, Barcelona, Deusto, 2019.]
(45) *Cf.* J. Später (2016), pp. 354 y ss.
(46) Var, p. 218.
(47) *Ibid.*, p. 214.
(48) *Ibid.*, p. 218.
(49) *Ibid.*, p. 223.
(50) *Ibid.*, p. 224.
(51) *Ibid.*
(52) *Ibid.*, p. 218.
(53) *Ibid.*, p. 224.
(54) G. Scholem (2018), p. 262.
(55) EuU.
(56) Var, p. 222.
(57) Arendt/Blücher, p. 88.
(58) G. Scholem (2018), p. 290.
(59) *Ibid.*, p. 291.
(60) Se supone que Scholem se refiere a la «colonia judía», es decir, no en el sentido actual de «palestino».
(61) G. Scholem (2018), pp. 307 y ss.
(62) *Ibid.*, p. 309.
(63) Aquella copia sería la única que quedara después de la guerra. Scholem la envió, a petición de Arendt (carta del 17 de octubre de 1941), a Nueva York, y se publicó por primera vez, en inglés, en Londres (1957), después en alemán (1959) y más adelante en Estados Unidos (1974).
(64) BJ, p. 301.
(65) Beauvoir negó públicamente durante toda su vida haber mantenido relaciones sexuales con mujeres.
(66) *Cf.* K. Kirkpatrick (2019), pp. 156 y ss.
(67) *Ibid.*, p. 158.
(68) *Ibid.*
(69) Beauvoir/Sartre 1, pp. 85 y ss.
(70) *Ibid.*, p. 85.
(71) *Ibid.*, p. 90.
(72) K. Kirkpatrick (2019), p. 143.
(73) BJ, p. 269.
(74) *Ibid.*, p. 293.
(75) *Ibid.*, p. 269.
(76) *Cf. ibid.*, pp. 270 y ss.
(77) *Ibid.*, p. 287.
(78) *Ibid.*
(79) *Ibid.*, p. 289.
(80) La hermana menor de Beauvoir, Hélène, estaba entonces decidida a ser pintora, al igual que su amiga íntima Gégé.
(81) BJ, p. 290.
(82) Skub, pp. 187 y ss. [Traducción extraída de: Simone de Beauvoir, *La invitada*, trad. de Silvina Bullrich, Barcelona, Edhasa, 1977, pp. 156 y ss.]
(83) Esta constelación se asemeja en gran medida a la de la pieza teatral posterior de Jean-Paul Sartre *Huis clos*.
(84) BJ, p. 288.
(85) La versión radiofónica de *La guerra de los mundos*, de Orson Welles, se emitió en octubre de 1938.

(86) La obra de Beauvoir *Le deuxième sexe* apareció en francés en 1949.
(87) Beauvoir/Sartre 1, pp. 87 y ss.
(88) V. von Wroblewsky (ed.) (2008), pp. 281 y ss.

VI
VIOLENCIA
1939-1940

(1) *Cf.* S. Pétrement (1973), p. 501.
(2) En KuG, pp. 161-191. [Traducción extraída de: Simone Weil, «La *Ilíada* o el poema de la fuerza», *La fuente griega*, trad. de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2005, pp. 15-43.]
(3) KuG, p. 161. [«La *Ilíada* o el poema de la fuerza», p. 15.]
(4) *Ibid.*, p. 162. [*Ibid.*, pp. 16-17.]
(5) *Ibid.*, p. 165. [*Ibid.*, p. 19.]
(6) *Cf.* S. Pétrement (1973), p. 488.
(7) KuG, p. 168. [*Ibid.*, p. 22.]
(8) *Ibid.*, p. 170. [*Ibid.*, p. 24.]
(9) *Ibid.*, p. 189. [*Ibid.*, p. 41.]
(10) *Cf.* S. Pétrement (1973), pp. 502 y ss.
(11) *Cf.*, para este episodio, A. Roberts (2019), pp. 77 y ss.
(12) KuG, pp. 170 y ss. [*Ibid.*, pp. 24-25.]
(13) *Ibid.*, pp. 175 y ss. [*Ibid.*, p. 29.]
(14) M. Heidegger (2004/1924), p. 116.
(15) KuG, pp. 177 y ss. [*Ibid.*, p. 31.]
(16) *Ibid.*, p. 179. [*Ibid.*, pp. 32-33.]
(17) *Ibid.*, p. 181. [*Ibid.*, p. 34.]
(18) *Ibid.*, p. 182. [*Ibid.*, p. 35.]
(19) *Ibid.*, p. 184. [*Ibid.*, p. 37.]
(20) *Ibid.*, p. 187. [*Ibid.*, p. 40.]
(21) *Ibid.*, pp. 190 y ss. [*Ibid.*, p. 43.]
(22) S. Pétrement (1973), p. 514.
(23) Beauvoir/Sartre 2, p. 198.
(24) V. von Wroblewsky (ed.) (2004), p. 292.
(25) BJ, p. 379.
(26) *Ibid.*, p. 380.
(27) *Cf.* K. Kirkpatrick (2019), p. 175.
(28) V. von Wroblewsky (2004), pp. 41 y ss.
(29) Beauvoir/Sartre 2, p. 60, 15 de enero.
(30) *Ibid.*, p. 66, 18 de enero.
(31) M. Heidegger (2010/1929), p. 285.
(32) BJ, p. 373.
(33) *Ibid.*, pp. 380 y ss.
(34) Tales escenas están documentadas, pero pueden explicarse en el contexto de las acciones, a menudo también inhumanas, de las tropas de Stalin expulsadas por la Wehrmacht. En todo caso, las esperanzas de la población se vieron pronto defraudadas.
(35) V. von Wroblewsky (2004), p. 297; «Erlebnisse» en el original.
(36) Kriegstagebuch, pp. 391 y ss.
(37) *Ibid.*, p. 420.
(38) *Ibid.*, p. 201; anotación del 11 de julio de 1940.
(39) BJ, p. 393.
(40) *Ibid.*, p. 402.
(41) *Ibid.*, p. 403.
(42) V. von Wroblewsky (2004), p. 299.
(43) Beauvoir/Sartre 2, p. 201.

(44) *Ibid.*, p. 226.
(45) *Cf.* Skub, lema.
(46) *Ibid.*, pp. 552 y ss. [Traducción extraída de: Simone de Beauvoir, *La invitada*, trad. de Silvina Bullrich, Barcelona, Edhasa, 1977, p. 457.]
(47) Arendt/Scholem, p. 17.
(48) *Ibid.*, p. 21 (n. 10).
(49) *Cf.* E. Young-Bruehl, (2018/1982), p. 229.
(50) A. Koestler (1971).
(51) *Ibid.*, p. 424.
(52) Flüchtlinge, pp. 18 y ss.
(53) EuU, p. 908.
(54) *Ibid.*, p. 921.
(55) *Ibid.*, p. 912.
(56) *Ibid.*, p. 922.
(57) Flüchtlinge, p. 12.
(58) *Ibid.*, p. 24.
(59) *Cf.* EuU, p. 925.
(60) T. W., Adorno, y W. Benjamin (1994), pp. 441-443.
(61) Con franqueo de vuelta.
(62) Arendt/Benjamin, p. 139.
(63) S. Pétrement (1973), p. 523.
(64) Arendt/Scholem, p. 18.
(65) Arendt/Benjamin, pp. 101-112.
(66) *Ibid.*, p. 106. [Traducción extraída de: Walter Benjamin, «Sobre el concepto de Historia», *Obras*, lib. I, vol . 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, p. 310.]
(67) *Ibid.*, p. 112.
(68) *Cf.* H. Meyer-Moses (2019), p. 10. Alrededor de cinco mil seiscientas personas fueron deportadas entonces de Baden a Gurs. Alrededor de un tercio de ellas murieron en Gurs o en uno de los campamentos próximos.
(69) Arendt/Scholem, p. 10.
(70) *Ibid.*, p. 19.
(71) *Cf.* E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 223.
(72) A. C. Heller (2009), p. 132.
(73) *Ibid.*, p. 133.
(74) *Ibid.*, p. 129.
(75) Letters, p. 42.
(76) *Cf.* A. C. Heller (2009), p. 116.
(77) Journals, p. 209.
(78) *Ibid.*, p. 215.
(79) *Ibid.*, pp. 209 y ss; esta anotación no está fechada.
(80) *Ibid.*, p. 229.
(81) *Ibid.*, p. 228.
(82) *Ibid.*, p. 229.
(83) Ursprung, p. 822.
(84) *Cf.* A. C. Heller (2009), p. 134.
(85) *Cf.* J. Burns (2009), pp. 43 y ss.
(86) Un término todavía confuso para la mayoría de los observadores europeos. «Liberal» denota en el inglés estadounidense una posición más bien de izquierdas y en la actualidad se utiliza casi como sinónimo de «demócrata», en el sentido de la pertenencia al partido de ese nombre.
(87) Journals, pp. 345 y ss.
(88) *Ibid.*
(89) *Ibid.*
(90) *Ibid.*, p. 350.
(91) *Ibid.*, p. 351.
(92) *Ibid.*, p. 355.

VII
LIBERTAD
1941-1942

(1) BJ, p. 415.
(2) *Ibid.*, p. 411.
(3) *Ibid.*, p. 413.
(4) G. Schreiber (2013), p. 58.
(5) *Ibid.*, p. 42.
(6) *Ibid.*, p. 66.
(7) BJ, pp. 413 y ss.
(8) D. Bair (1998), p. 310.
(9) BJ, p. 430.
(10) Kriegstagebuch, p. 452.
(11) *Ibid.*, pp. 453 y ss.
(12) *Cf.* J.-P. Sartre (2019/1943), pp. 254 y ss.
(13) *Ibid.*, p. 1.071.
(14) J.-P. Sartre (2018/1947), pp. 145-191.
(15) Aquí se puede estar del todo de acuerdo con el juicio de K. Kirkpatrick (2019), p. 198: «So it has been mistakenly assumed that Sartre developed the ethics of existentialism, one of the most popular movements in twentieth-century philosophy, when in fact, Beauvoir did» [«Por equivocación se ha aceptado que Sartre desarrolló la ética del existencialismo, uno de los movimientos filosóficos mas conocidos del siglo XX, cuando en realidad fue algo que llevó a cabo Beauvoir»].
(16) BJ, p. 424.
(17) *Ibid.*, p. 428.
(18) *Cf.* K. Kirkpatrick (2019), p. 178.
(19) BJ, p. 433.
(20) *Ibid.*, p. 431.
(21) Kriegstagebuch, p. 456.
(22) *Ibid.*, p. 460.
(23) S. Pétrement (1973), pp. 571 y ss.
(24) *Ibid.*, p. 581.
(25) S. Pétrement (1973), p. 581.
(26) *Cf.* OCIV-1 = Écrits de Marseille 1940-1942.
(27) Los cuadernos de pensamientos han sido publicados en alemán como Cahiers 2 y Cahiers 3 [*cf.* en cast.: Simone Weil, *Cuadernos*, trad. de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 2001].
(28) El término «existencialista» lo utilizó por primera vez el filósofo (católico) Gabriel Marcel (1889-1973) para caracterizar la filosofía de Sartre. Lingüísticamente existe, sobre todo en la traducción del alemán al francés, una cercanía terminológica con el término «filosofía existencial», que Karl Jaspers empleó para caracterizar su pensamiento (también en la tradición de Kierkegaard). Una modalidad que estaba emparentada también con el pensamiento de Marcel. No está del todo claro a quién se refería aquí Weil; el punto crítico expresado podría ir dirigido de igual manera contra Jaspers (y Heidegger) que contra Sartre y Beauvoir.
(29) Cahiers 2, p. 102.
(30) *Ibid.*, p. 105.
(31) *Ibid.*, p. 210.
(32) Cahiers 3, p. 249.
(33) Cahiers 2, p. 289. [Traducción extraída de: Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, trad. de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, p. 75.]
(34) *Ibid.*, p. 320.
(35) *Ibid.*, p. 180.
(36) *Ibid.*, p. 323.
(37) *Ibid.*, p. 240.
(38) Cahiers 3, p. 145.
(39) *Ibid.*, p. 10.
(40) *Ibid.*, p. 145.
(41) *Ibid*.

(42) *Ibid.*, p. 341. [Traducción extraída de: Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, trad. de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, p. 191.]
(43) *Ibid.*, p. 118.
(44) *Ibid.*, p. 310.
(45) *Ibid.*, p. 256.
(46) *Ibid.*, p. 194.
(47) Cahiers 2, p. 233.
(48) *Ibid.*, p. 238.
(49) *Ibid.*, p. 177.
(50) Cahiers 4, pp. 67 y ss.
(51) Cahiers 2, p. 224.
(52) *Ibid.*, p. 104.
(53) *Ibid.*, p. 316.
(54) *Ibid.*, p. 349.
(55) *Ibid.*, p. 193.
(56) *Cf.* B. Spinoza (1986/1677).
(57) *Cf.* L. Wittgenstein (1984/1923).
(58) *Cf.* también P. Winch (1989).
(59) Cahiers 3, p. 331.
(60) Cahiers 2, p. 254.
(61) *Cf.* L. Wittgenstein (1984/1923), p. 305; prólogo a *Philosophischen Untersuchungen* [*Investigaciones filosóficas*].
(62) S. Pétrement (1973), p. 608.
(63) Cahiers 2, p. 24. [Traducción extraída de: Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, trad. de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, p. 62.]
(64) J.-M. Perrin y G. Thibon (1954), p. 172.
(65) S. Pétrement (1973), p. 617.
(66) Arendt/Scholem, pp. 28 y ss.
(67) *Ibid.*, p. 29.
(68) Todos los textos de las columnas, en Aufbau.
(69) *Ibid.*, p. 21, texto del 14 de noviembre de 1941.
(70) Wir Juden, pp. 171 y ss. y p. 173.
(71) Aufbau, p. 28, texto del 28 de noviembre de 1941.
(72) G. Schreiber (2013), pp. 64 y ss.
(73) Wir Juden, p. 179.
(74) *Ibid.*, p. 188.
(75) *Ibid.*, p. 177.
(76) Aufbau, p. 122.
(77) *Ibid.*, p. 120.
(78) Por ejemplo, Aufbau, p. 82: «Pocas cosas son hoy tan importantes para nuestra política como mantener limpias de la plaga fascista las luchas por la libertad de los pueblos oprimidos. Esta guerra solo se ganará si, en su curso, todos los pueblos son liberados y esto significa que todas las “razas” se transformen en pueblos».
(79) Arendt/Scholem, p. 39.
(80) E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 240.
(81) Letters, p. 59.
(82) *Cf.* J. Burns (2009), pp. 71 y ss.
(83) *Cf.* A. C. Heller (2009), pp. 143 y ss.
(84) *Cf.* J. Burns (2009), p. 80.
(85) Letters, pp. 63 y ss.
(86) Journals, p. 69.
(87) *Ibid.*, p. 221.
(88) *Ibid.*
(89) Ursprung, p. 980.
(90) Fountainhead, p. 677.
(91) Ursprung, p. 985.
(92) *Ibid.*, p. 987.

(93) *Ibid.*, p. 989.
(94) *Ibid.*, p. 989.
(95) *Ibid.*, p. 991.
(96) *Ibid.*, pp. 993 y ss.
(97) *Ibid.*, pp. 994 y ss.
(98) *Ibid.*, p. 998.

VIII
FUEGO
1943

(1) Según A. C. Heller (2009), p. 165.
(2) *Ibid.*, p. 55.
(3) Durante aquellos meses, Rand empezó a consumir de forma regular (y lo haría durante decenios) Benzedrina, un preparado de anfetamina que en aquella época se prescribía con frecuencia en Estados Unidos.
(4) Según A. C. Heller (2009), p. 165.
(5) Letters, pp. 87 y ss.
(6) *Ibid.*, p. 88.
(7) Publicado en 1957 como *La rebelión de Atlas*. En el inglés de Estados Unidos, la palabra *strike* tiene, como *Streik* en alemán, varios significados. Puede traducirse también como «golpe» o «diana» (y, como verbo, como «encender» y «sacar adelante» o como «asegurar» un éxito o un negocio).
(8) Letters, p. 174.
(9) Según J. Burns (2009), p. 96.
(10) *Cf.* A. C. Heller (2009), p. 79.
(11) *Ibid.*, p. 160.
(12) *Ibid.*, p. 161.
(13) Journals, p. 234.
(14) Beauvoir/Sartre 2, p. 311.
(15) *Ibid.*, p. 312.
(16) En Drei Essays, pp. 193-264.
(17) *Ibid.*, p. 259.
(18) *Ibid.*, p. 248.
(19) *Ibid.*, p. 256.
(20) *Ibid.*, p. 262.
(21) BJ, pp. 475 y ss.
(22) *Cf.* V. von Wroblewsky (ed.) (2004), p. 329.
(23) BJ, p. 477.
(24) *Ibid.*, p. 470.
(25) Arendt/Scholem, pp. 37 y ss.
(26) *Ibid.*, p. 39.
(27) *Cf.* a este respecto Lewi Stone, «Quantifying the Holocaust. Hyperintense kill rates during the Nazi genocide», en *Science Advances*, vol. 5, n.º 1 (2 de enero de 2019) eaau7292.
(28) *Cf.* E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 262.
(29) El libro que había planeado quedó como segunda parte de EuU.
(30) Arendt/Scholem, p. 39.
(31) G. Scholem (1951/1941).
(32) Arendt/Scholem, p. 469.
(33) W. Benjamin (2003), p. 695. [Traducción extraída de: Walter Benjamin, «Sobre el concepto de Historia», *Obras*, lib. I, vol. 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, p. 307.]
(34) Arendt/Benjamin, p. 30.
(35) Arendt/Scholem, p. 482.
(36) *Ibid.*
(37) *Cf.* I. Kant (1983/1798).
(38) *Ibid.*

(39) *Cf.* E. Young-Bruehl (2018/1982), p. 264.
(40) Arendt/Scholem, p. 39.
(41) E. Gabellieri y F. L'Yvonnet (eds.) (2014), p. 195.
(42) *Ibid.*
(43) *Ibid.*, p. 196.
(44) Los detalles biográficos de esta etapa de su vida proceden del libro de S. Pétrement (1973), pp. 673-693.
(45) Cahiers 4, p. 317.
(46) S. Pétrement, (1973), p. 680.
(47) *Cf.* S. Pétrement (1973), pp. 684 y ss.
(48) *Ibid.*, p. 689.
(49) *Cf. ibid.*, p. 691.

DERROTEROS

(1) S. Pétrement (1973), p. 692.
(2) Desde 2009, la editorial Diaphanes, de Zúrich, ha iniciado la publicación de distintas obras de Weil en una nueva traducción alemana. En España, la editorial Trotta ha publicado buena parte de los libros de Weil, entre ellos sus cuadernos.
(3) Reproducida en el diario francés *L'Express* el 11 de febrero de 1961.

ÍNDICE

El fuego de la libertad

I. Chispas – 1943
II. Exilio – 1933-1934
III. Experimentos – 1934-1935
IV. Prójimos – 1936-1937
V. Acontecimientos – 1938-1939
VI. Violencia – 1939-1940
VII. Libertad – 1941-1942
VIII. Fuego – 1943
Derroteros
Obras de las filósofas estudiadas
Bibliografía
Notas del traductor
Agradecimientos
Procedencia de las imágenes

Créditos
Sobre este libro
Sobre Wolfram Eilemberger
Notas